

LÁBJEGYZETEK



PLATÓNHOZ

AZ ÉSZ

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 10.

AZ ÉSZ

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 10.

AZ ÉSZ

Szerkesztette:
Laczkó Sándor
Faragó Emese

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2012

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia

nka

Nemzeti Kulturális Alap

© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-963-88812-4-3

ISSN 1785-7082

AZ ÉSZRŐL ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

Az ész a filozófia alapproblémája... A filozófia egyetlen méltó tárgya az ész... Az ész minden, rajta kívül semmi sincs... A filozófia az ész önmegismerése... Az ész mindent magába foglal... A valóság minden mozzanata ésszerű... Az ész reprezentálja a világot... A valóság minden megnyilvánulása helyet hagy az irracionalitásnak... A mértékét vesztett ész a valóság fölötti önkényuralomhoz vezet... A társadalom fejlődésében a rációnak központi szerepe van... Csak az ész többlete gyógyíthatja a sebeket, amelyeket az ész-szerszám ejtett az emberiségen..., stb.

Az iméntiekhez hasonló kicsengésű gondolatmenetek sokaságával illusztrálhatjuk, hogy az ész a filozófia számára kitüntetett jelentőséggel bír és megkerülhetetlen kihívást jelent. Bár a filozófiai eszmék és teóriák foglalatában a ráció a legkülönbébb módokon nyilvánul meg, más és más a hozzá való viszony, ám a filozófiai gondolkodás során mindvégig kiiktathatatlan problémaként van jelen. A filozófia építménye éppen attól az ami, hogy az ésszel, az észhasználattal lép (mondhatni) sajátos viszonyra, miközben – természetesen – firtatja annak határait és kompetenciáját. Ennek megfelelően az ész mindenhatóságába vetett feltétlen hit, vagy éppen annak tagadása és korlátainak tételezése, illetve relációinak az elemzése meglehetősen széles, sőt talán túlságosan is széles horizontját nyitja meg a vizsgálódásoknak.

Tagadhatatlan, hogy 'Az ész' címen konferenciát szervezni és tanulmánykötetet kiadni szinte lehetetlen vállalkozás. Mert – az észprobléma tematizálásával – mintha túl sokat akarnánk felölelni és a filozófiai gondolkodás egész történetét kívánnánk vizsgálat tárgyává tenni, holott jóval kevesebbrel is beérjük. Az ész-problémára fókuszálva mintegy csak utalni szeretnénk arra, hogy maga a kérdés, – *mi(re való) az ész?* –, mindig jelen van, át- és átszövi életünket és gondolkodásunkat, tehát folytonosan válaszra vár. Nem kerülhetjük meg, dolgunk van vele.

A *Lábjegyzetek Platónhoz*: Az ész című tanulmánykötet kiadásával nem volt, s nem is lehetett a célunk az ész problémavilágával kapcsolatosan felvetődő kérdések hiánytalan megválaszolása. Mint ahogyan a sorozat eddigi köteteinek esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű, ám ma is aktuális problémá(k)hoz. A *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia- és könyvsorozat elindítását a

fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat és problémákat igyekeztünk és igyekszünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus előfordulásai az antikvitásban gyökereznek, de amely fogalmak és problémák ma is jelen vannak gondolkodásunkban, így a róluk folytatott diskurzus nem ért, nem is érhetett véget. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtől kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden irányban, minden korra és tudásterületre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

Az ész kapcsán felvetődő kérdéseink jobbára ugyanaz, mint korábbi témáink, (a *szereetet*, az *erény*, a *bűn*, a *barátság*, a *lelkiismeret*, a *gyűlölet*, az *igazságosság*, a *szabadság* és az *akarat*) esetében volt. Nevezetesen, milyen módon lehetséges az ész (a *szereetet*, az *erény*, a *bűn*, a *barátság*, a *lelkiismeret*, a *gyűlölet*, az *igazságosság*, a *szabadság* és az *akarat*) által megjelenített problémavilág összefüggésrendszeréről teoretikusan (vagy éppen praktikusán), az értelmezési hagyomány hívó szavát és a probléma mai relevanciáját is figyelembe véve értekeznünk?

Tanulmánykötetünk a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden, 2011. május 12-13-án megtartott, *Lábjegyzetek Platónhoz: Az ész* című tanévzáró konferencián elhangzott 28 előadás szerkesztett, gondozott, és kötetünk számára kibővített anyagát tartalmazza. *Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímen immáron tizedik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvény-sorozat a Magyar Filozófiai Társaság évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli előadók egyaránt részt vesznek. A sorban az első – 2002-ben tartott –, *A szereetet* alcímű konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) alcímű rendezvény anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat első kötetét. Bár *A bűn* alcímű (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelentettük meg, s ezzel szinkronba hoztuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. Így a konferenciasorozat 4., *A barátság* alcímű (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötete a sorozat 5. köteteként, majd ezt követően *A gyűlölet* problematikája képezte vizsgálódásaink tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. *Az igazságosság* alcímet viselő konferencia (2008) előadásai a könyvsorozat 7. köteteként jelentek meg, míg *A szabadság* címen rendezett konferencia (2009) tanulmánykötete a könyvsorozat 8. köteteként látott napvilágot, majd *Az akarat* című konferencia (2010) tanulmánykötete a sorozat 9. köteteként jelent meg. Mostani, *Az ész* címet viselő tanulmánykötetünk pedig – utalva

Az ész című 2011-es konferenciára – a sorozat 10. köteteként kerül publikálásra.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. A konferencián elhangzott nagy-előadások szövegei a négy tematikus és/vagy időrendi/problématörténeti blokk kezdőszövegei lettek.

Megköszönve a kötet szerzőinek (a konferencia előadóinak) a munkáját, abban a reményben tesszük közzé az észről szóló tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

„Az ész a filozófia alapproblémája.”

1. „AZ ÉSZ A FILOZÓFIA ALAPPROBLÉMÁJA”¹

A következőkben ezt a gondolatot szeretném néhány megjegyzés erejéig részletezni. A mondat Habermastól származik, s nem valamely mellékes szöveghelyen fordul elő. Mindjárt a *Theorie des kommunikativen Handelns* bevezető passzusában olvashatjuk. Természetesen Habermas előtt már sokan tettek hasonló kijelentéseket.

Egy ilyen kijelentést csak két módon lehet indokolni: vagy azzal, hogy az ész a világ lényege, vagy azzal, hogy az ész az ember lényege. Más szóval az ember antropológiai jellemzője. Fölösleges hangsúlyozni: az észben való hit mindkét formája valóban átszővi a filozófia történetét. S ha ma már nem is mondhatjuk Hegellel, hogy „az ész uralkodik a világon”, még mindig készek vagyunk elismerni, hogy mindazok a tulajdonságok, melyeket az „ész” fogalmában foglalunk össze, az evolúció termékei: a történelem kezdetei óta megilletik az embert mint cselekvő, gondolkodó és megismerő lényt.

Az „ész” egy sor fogalommal bináris oppozíciót alkot, másokkal pedig – mint a „szellem”, a „gondolkodás”, a „tudás”, stb. fogalma – metonimikusan kapcsolódik össze. A bináris oppozíciók tengelye és a metonimikus kapcsolatok láncolata együttesen olyan fogalmi hálót ad ki, melynek segítségével a filozófiai problémák jelentős része feltérképezhető, sőt nagyjából kijelölhető a filozófiai gondolkodás korszakainak és formáinak relatív történeti helye is. Érdemes egy pillantást vetnünk azokra az oppozíciókra, melyek egyik pólusán az „ész” található:

(a) Ész	versus	Őrület
(b) Ész	versus	Bűn
(c) Ész	versus	Szenvedély
(d) Ész	versus	Hit

¹ „Sőt, azt lehet mondani: a filozófiai gondolkodás a megismerésben, a beszédben és a cselekvésben megtestesült ész reflexívvé válásából jön létre. Az ész a filozófia alapproblémája. [...] Ha van valami közös a filozófiai tanokban, akkor ez abban a szándékban található, hogy a világ létét vagy egységét az ész önmagával való érintkezésének kifejtése útján gondolják el. [...] A filozófia metafizika utáni, poszthegeli áramlatai a racionalitás elméletének találkozási pontja felé tartanak [...]”. Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete* (Fordította: Felkai Gábor, Király Edit). Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, ELTE, Budapest, é. n. 10. [*Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981. 15.]

(e) Ész	<i>versus</i>	Értelem
(f) Ész	<i>versus</i>	Tapasztalat
(g) Észigazság	<i>versus</i>	Tényigazság
(h) Ész	<i>versus</i>	Történelem
(i) Intellectus agens	<i>versus</i>	Intellectus possibilis
[...]		

Csábító lenne kissé részletesebb elemzés keretében megmutatni, hogy ez a térkép – akár logikai, akár történeti síkon – hogyan alkalmazható. Ehelyütt hadd érjem be azzal, hogy néhány elnagyolt példával illusztrálom a felsorolt oppozíciók történeti alkalmazhatóságát.

2. ÉSZ *VERSUS* ÓRÜLET (BŰN, SZENVEDÉLY)

Például (a), (b) és (c) oppozíciók az antik tragédia konfliktusaiban megfigyelhető mentális struktúra szervezőelveit képviselik. Amit a tébolyában birkákat öldöső Aiasz elkövet, az nemcsak órülség, hanem *gonosztett*, és a róla szóló drámában egyenesen ki is mondatik, hogy a *józenságnak* a *gonoszság* az ellentétpárja:

[...] pártolják az istenek
a józan embert, s gyűlölnék minden gonoszt.²

Médeia története még ékesszólóbban fejezi ki, hogy az esztelenség a bűnnel és a vak szenvedéllyel azonos, vagy legalábbis ugyanazon a póluson található, mint a bűn és az elvakult, gonosz szenvedély:

Tudom, hogy szörnyű bűn, amit merészelek,
de elmémnél hatalmasabb a szenvedély,
az emberek legtöbb bajának fő oka.³

Ám, még egyszer visszatérve Aiasz órjöngéséhez, azt is észre kell vennünk, hogy az esztelenség egyben az istenektől az emberekre ráért *büntetés*. Odüsszeusz ezért kommentálhatja ekképpen a jelenetet:

[...] s úgy nézem ezt, mint önnön végzetem jelét.
Mert látom, nem vagyunk mi semmi más, csupán
üres képmások, mind, kik élünk, könnyű árny.⁴

² Szophoklész: Aiasz (Fordította Kerényi Grácia). *Szophoklész drámái*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1979. 12 (116-143).

³ Euripidész: Médeia (Fordította Kerényi Grácia). *Euripidész összes drámái*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 152 (1077-1113).

A középkor legnagyobb költeményének, az *Isteni színjáték*nak a világképét sok tekintetben hasonló elvek strukturálják.

Miután Dante, a túlvilági utazó, eljutott kísérőjével, Vergiliusszal a pokol kapujához, az utóbbi így jellemzi a kárhozott lelkeket:

Noi siam venuti al loco ov'io t'ho detto
che tu vedrai le genti dolorose
c'hanno perduto il ben dell'intelletto.⁵

Ezt a szöveghelyet – ezen belül is a 18. sort („c'hanno perduto il ben dell'intelletto”) – nagyon fontosnak, sőt mondanivalóm szempontjából perdöntőnek tartom. Ugyanakkor tudatában vagyok a belemagyarázás veszélyének. Nyilvánvalóan sok múlik az értelmezésen, és persze ezzel együtt a fordításon. Lássuk először Babits fordítását:

Elértük, mit ajkam előre mondott,
ahol meglátod a keserű népet,
a sok gonoszt s eszeveszett bolondot.

Babits értelmezése tökéletesen alátámasztja azt, amit magam is mondani kívánok: a kárhozott bűnösök gonoszok és eszeveszettek, s ez annyit tesz, hogy a gonoszság, mint a bűn gyökere, nem más, mint téboly, bolondság, örület. Ám a babitsi fordítás sajnos túl erős, hiszen az eredeti helyen ennél kevesebb áll. A 18. sor szó szerinti értelme csupán ennyi: „akik elvesztették az értelem kincsét”. Nádasdy Ádám ezért a következő, egyszerűbb megoldást választja:

Elértük a helyet, melyről beszéltem:
látsz majd sok embert gyötrődni, akik
elvesztették az *értés* adományát.

Ehhez fűzött magyarázatában az „il bene dell'intelletto”-t, Nádasdy sok más kommentátor véleményét osztva, úgy határozza meg, hogy ez annak a képessége, hogy „megértsük és ezáltal meglássuk Istent”.⁶ Nem kétséges: a végső cél isten látása, ami persze nem lehetséges az „intelletto” fogalmába beleértett képességek gyakorlása nélkül. Ám épp ezért mégis helyesebbnek látszik kissé tágabb értelmezés szerint fordítani a sort, ahogyan Baranyi Ferenc is teszi:

⁴ Szophoklész: *Aiasz*. 12 (116–143).

⁵ Dante Alighieri: *Inferno*, III, 16–18.

⁶ Nádasdy Ádám *Isteni színjáték* fordítása. Kézirat.

Odaértünk, ahol – s ezt nemsokára
megláthatod te is – olyanok tengenek,
kikben kihúnyt az értelem világa.⁷

Sok kommentátor hasonlóképpen vélekedik, arra hivatkozva, hogy az „értelem kincse” vagy „java” az igazság, és ezt a bűnös lelkek a racionális lélekrész elhomályosulása miatt veszítették el. S valóban, ezzel az értelmezéssel mutat összhangot több más szöveghely is. Dante általános elképzelése az, hogy a paradicsomban élvezendő boldogság intellektuális természetű, s a pokolbeli kín éppen ennek a legfőbb emberi kiváltságnak az elvesztéséből fakad. „Az igazság az ész java” (*‘l vero è lo bene de lo intelletto*) – mondja a költő például a *Vendégségben*.⁸

Mi sem evidensebb, mint az, hogy a szerelmi költeményekben vagy a szerelemről szóló traktátusokban mindig találhatunk példát az ész és a bűnös vágy szembeállítására. Hadd hozzak még egy példát Dantétól, aki a szerelem bűnöseiről így szól:

Intesi ch’a così fatto tormento
enno dannati i peccator carnali,
che la ragion sommettono al talento.⁹

Babits fordítása ezúttal sajnos gyenge:

Megtudtam, hogy olyanra háramolna
e büntetés, ki vétkezik a húsban
és kéjt keres, bár abból kára volna.

Az eredetiben ezzel szemben a húsban vétkezők bűne jóval nagyobb. Ugyanis nem arról van szó, hogy *kárukkal nem törődve* keresik a kéjt, hanem arról, hogy *„alávetik az észet a vágnak”* („la ragion sottomettono al talento). Az *ész* és a *vágy* szembeállításának itt kifejezetten kategoriális értéke van, ami azt fejezi ki, hogy a szerelem bűnöseit ugyanazon elvek szerint kell megítélnünk, mint a pokolban bűnhődő többi kárhozott lelket: tettük egyszerre bűnös és esztelen.

Jól tudjuk, ész–szenvedély–bűn itt vázolt viszonya megfordítható: a szembeállított pólusok megváltoztathatják helyüket. S alighanem ennek a lehetőségnek a felmerülése jelezte a modernitás első kezdeteit, talán már Petrarcánál, aki – mint mondta – inkább akart jó ember lenni, mint tudós

⁷ Baranyi Ferenc *Isteni színjáték*-fordítása. Kézirat.

⁸ *Vendégség* (Fordította Szabó Mihály), II, xiii, 6. In. *Dante Összes Művei* (Szerk. Kardos Tibor). Magyar Helikon, Budapest, 1962. 208. (A továbbiakban: *DÖM*)

⁹ *Inferno*, V, 37-39.

(bonus esse quam doctus).¹⁰ Ha a bűnnek az esztelenséggel való azonosítását vagy az esztelenséggel való magyarázatát az antik etikai intellektualizmus egyfajta leágazásának tekintjük, mert hiszen az ész és az esztelenség, a jó és a rossz, az erény és a bűn pólusai ebben az esetben is egy és ugyanazon tengelyen helyezkednek el: akkor Petrarca valóban új úton indult el. Ő már látta, hogy „más dolog tudni valamit, más szeretni, más érteni és más akarni”,¹¹ mert a jóság az akarat tárgya, az értelemé pedig az igazság”.¹² Ha tetszik, az ész és az akarat szempontjainak e megkülönböztetésével két érvényességi igényt állított szembe egymással, s olyan pontra ért, ahonnan út vezet (még ha nem is egyenes, hanem meglehetősen kacsaringós út) – Kantig és tovább.

Ettől kezdve az ész egyre inkább semleges instanciaként jelenik meg, vagy egyenesen a bűn székhelyévé válik, legalábbis morálisan a negatív pólusra kerül. Emblematikusan Descartes és Rousseau neve jelzi ezt a fejlődést. De hogy az ész szemszögéből csak a személyiség ereje és nem bűnös vagy erényes volta számít, azt Descartes korszakának klasszikus drámáiról úgyszintén megfogalmazták.¹³

Mindezt a következőképpen foglalható képletbe:

- a) semleges ész: Descartes és a modern filozófia karteziánus hagyománya;
- b) bűnös ész: Rousseau és a romantika.

Az irracionizmus két olyan nagy kritikusa, mint Lukács és Popper, teljes mértékben ellentétesen ábrázolja az irracionizmus történetét. Míg Popper az irracionizmust Platónig vezeti vissza, vagyis lényegében univerzálisnak tekinti, addig Lukács modern jelenségnek tartja. Azt hiszem, Lukácsnak van igaza.

A fentebbiek fényében kijelenthető: irracionizmusról csak attól fogva van értelme beszélni, hogy eltörölték a bűn és az esztelenség közötti egyenlőségelet, s maga az ész vált morálisan kérdésessé. Ez Rousseau ész-kritikájával kezdődött.

¹⁰ Francesco Petrarca, *De suis ipsius et multorum ignorantia* / *Önmagam és sokak tudatlanságáról*. (Lázár István Dávid fordítása). Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2003. 34§, 31.

¹¹ I. m. 144§, 113.

¹² I. m. 149§, 115.

¹³ Corneille-re kell gondolnunk. Ld. Lucien Goldmann elemzését Corneille *Rodogune*-jéről. „Le problème du mal”. In. Lucien Goldmann: *Structures mentales et création culturelle*. Anthropos, Paris, 1970. 135-153. (Ezen belül ld. 141-144.)

3. ÉSZ *VERSUS* HIT

Az ész–hit ellentétnek önmagában véve nincs köze a racionalizmus és irracionalizmus viszonyának problémájához. Jól tudjuk, a keresztény középkor jellegzetes problémájáról van szó, melyhez foghatóval a görög–római ókorban még nem találkozhatunk. Sok minden mellett nyilván hozzájárul ehhez az is, hogy a szembeállítás mindkét pólusának erős intézményi alapja van, egyik oldalon az új egyetemek, másik oldalon az egyház képében. Sőt, a két fő intézmény, a császárság és a pápaság viszonyában is ez az ellentét jut kifejezésre: "[...] a kettős célnak megfelelően az embernek két vezetőre van szüksége, úgymint a pápára, hogy az a kinyilatkoztatás alapján az emberi nemet a lelki boldogságra vezesse; valamint a császárra, hogy a filozófia tanításai alapján a földi boldogságra vezérelje az embereket."¹⁴

A probléma – legalábbis az intellektuális kultúra elit szintjén, az egyetemek világában – tulajdonképpen az, hogy az ész és a hit opozícióban van-e egymással, avagy pedig egy hierarchikus rendben belül egymásra vannak-e utalva. A nagy skolasztika legtöbb gondolkodója az utóbbi megoldás mellett tette le a voksot, vagyis amellett volt, hogy a hit elsődleges az ésszel szemben, miközben a természetes észre is ugyanúgy szükségünk van.

Mint a középkor mindem más gondolatát, úgy ezt a felfogást is hűen tükrözi az *Isteni színjáték* szerkezete és sok tartalmi részlete:

„Hallj hát, amennyit értelmed belát tán:
a többit kérdjed” – szólt – „Beatricétől,
mert a hit dolga, túl az Ész világán...”
(Purgatórium, XVIII. 46-48.)

Ne várd, hogy a *quán* túl tudj kerülni,
halandó! mert ha mindent látni tudnál,
Máriának nem kellett volna szülni,
sem annyi szomjnak epedni a kutnál:
mert minden *vágyók* lettek volna *látók*,
kiknek ma vágyuk örökös kinuk már:
Aristotelest értve, s értve Plátót,
és értve sok mást [...]

(Purgatórium. III. 37-44.)

Ugyanakkor ne feledjük: az ész és a hit viszonya egyben a filozófia és a teológia viszonyát is jelenti. S bár a teológia hierarchikusan a filozófia fölé van rendelve (ahogyan a nekik megfelelő egyetemi fakultások is), a teológia,

¹⁴ Dante Alighieri: *Az egyeduralom*. III, xvi, 972-977. sor. In. *DÖM*, 474-475.

a 14. század summáiban, a maga módján szintén az ész oldalán áll, mert ugyanúgy alkalmazza az érvelés és a bizonyítás racionális technikáit, mint a filozófia.

4. ÉSZ VERSUS TÖRTÉNELEM

Talán az összes közül *ez a fogalompár* (vagyis az ész és a történelem viszonyának intenzív problematizálása) jellemzi leginkább a modernitást Descartes történelem-ellenességétől kezdve el egészen az abszolút historizmusig és annak ellentétéig, az antihistoricista logicizmusig. Az az elméleti tér, melyben le lehetne írni e két fogalom viszonyának különböző aspektusait, körülhatárolható egy tételsorral. Ezúttal is csak illusztrációként emelek ki néhány mondatot azok közül, melyek segítségével megalkothatnánk e terület térképét. Minden bizonnyal Hegel tétele kívánczik az élre:

ű) „Ész uralkodik a történelemben” (Hegel).¹⁵

Jól tudjuk, Hegel ehhez hozzáteszi, hogy az ész nem uralkodhat közvetlenül, s rá van utalva a szenvedélyekre és az egyének érdekeire, egyszóval olyan közvetítésekre, amelyek megvalósítják céljait. Ez az ész csele:

ű) „Az ész éppoly *fortélyos*, mint *hatalmas*” (Hegel).¹⁶

ű) Az ész uralma a történelemben *nem az értelem* uralmát jelenti.

Más szóval az a hegeli tétel, hogy *a történelem az ész tette*, nem azt jelenti, hogy a történelem például geometriai konstrukció vagy mérnöki tervezés eredménye lenne.

ű) A történelem ésszerű folyamat abban az értelemben is, hogy az időbeli összefüggések egyben logikai összefüggések, vagyis: a történelem tulajdonképpen ideje a „fogalom ideje”, és nem a „kronológiai idő” (Fichte).¹⁷

Nem kétséges, hogy e tanítás alapvetően az idő és az örökkévalóság platóni felfogásából eredeztethető, amely szerint „az idő az örökkévalóság mozgó képe”. Közvetlenül azonban a transzcendentális sematizmus kanti elméletéből vezethető le:

¹⁵ Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (Fordította Szemere Samu). Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966. 16.

¹⁶ Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika* (Fordította Szemere Samu). Akadémiai Kiadó, Budapest, 1950. 209. §, 297.

¹⁷ Fichte: *A jelenkor alapvonásai* (Fordította Endreffy Zoltán). In. Fichte, *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1981. 433.

e) A tiszta értelmi fogalmak és a szemlélet kapcsolatát megteremtő sémák „nem egyebek, mint szabályokon alapuló *a priori időmeghatározások*, melyek minden lehetséges tárgy vonatkozásában megadják – a kategóriák rendjében haladva – az *idősort*, az *idő tartalmát*, az *időbeli rendet* s végezetül az idő összességét” (Kant).¹⁸

ζ) „Az ész mindig létezett, csak nem mindig ésszerű formában” (Marx).¹⁹

Marx e megállapítása az egyik megfogalmazása annak a Hegeltől Max Weberig egyre artikuláltabban kidolgozott tételnek, hogy az ész ugyan antropológiai állandó, a racionalitás azonban a történelem műve.

η) „A gondolatok története minden történelem” (Collingwood).²⁰

θ) Az észnek története van.

Kant „a tiszta ész története” megnevezéssel egy olyan „helyet jelölt, melyet a jövőben be kell tölteni”.²¹ Tehát az ész nemcsak uralkodik a történelmen, és nemcsak megvalósul a történelemben, hanem maga is alá van vetve a történetiség törvényének.

1) A történeti ész és a tiszta ész ennél fogva azonos egymással:

11) „A filozófia a történetírás metodológiai mozzanata: a történeti ítéletek konstitutív kategóriáinak a tisztázása” (Croce).²²

12) „Az igaz metafizikai kijelentések igaz történeti kijelentések, és a hamis történeti kijelentések hamis metafizikai kijelentések” (Collingwood).²³

13) „A marxizmus számára [...] nem létezik önálló jogtudomány, nemzetgazdaságtan, történelem stb., hanem csupán egyetlen, egységes – történelmi-dialektikus – tudomány, amelynek tárgya a társadalom mint totalitás fejlődése” (Lukács).²⁴

A fenti állítások, mint előrebocsátottam, illusztrációk, s minden bizonnyal helyettesíthetők ugyanezekről a szerzőktől vagy más szerzőktől származó

¹⁸ Kant: *A tiszta ész kritikája* (Fordította Kis János). B 184.

¹⁹ Marx: „Levelek a Deutsch-Französische Jahrbücherből”. In. Marx Engels Művei I. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1957. 347.

²⁰ Collingwood: *A történelem eszméje* (Fordította Orthmayr Imre). Gondolat, Budapest, 1987. 275-276.

²¹ Kant: *A tiszta ész kritikája* (Fordította Kis János). B 880.

²² Croce: *Teoria e Storia della storiografia*. Laterza, Bari, 1927. 236.

²³ Collingwood: *A történelem eszméje*. 55.

²⁴ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető Kiadó, Budapest, 1971. 247.

eltérő megfogalmazásokkal. Ugyanakkor azt hiszem, hogy nemcsak megfelelő illusztrációul szolgálnak, de arra is alkalmasak, hogy kifeszítsük közöttük azt a fogalmi hálót, mely az ész és a történelem viszonyáról szóló modern diskurzus lehetőség-feltételét alkotja.

Ezen a ponton meg kell állnunk. Befejezésül azonban érdemes rámutatni, hogy legutolsó tételünk, az (1) állítás, s annak mindhárom verziója, nyilvánvalóan (á), (δ) és (θ) állítások következménye.

Platón a tudás problémáját igen érdekes módon tárgyalja a *Parmenidész* című dialógusában. A dialógus második részében hipotéziseket vezet elő, melyek közül az első, „ha a létező Egy”, azt mutatja be, hogy a tételt akár állítjuk, akár tagadjuk, egy sor olyan egymást kölcsönösen kizáró kijelentéspárhoz jutunk, amelyeknek kénytelenek vagyunk mindkét tagját vagy egyszerre állítani, vagy egyszerre tagadni. Platón amellet érvel, hogy ha ez így van, akkor *semmi* sem állítható a létezőről (Parm.137c-142a), de utána rögtön azzal folytatja, hogy ha ez így van, akkor ugyanazon hipotézis mellett *minden* lehetséges predikátum vonatkozik rá (Parm.142bff). A kutatók egy része (mivel Platón szándékait nem igazán tudják értelmezni) azt feltételezi, hogy az egész dialógus nem egyéb, mint mesterien kidolgozott logikai játék, tréfa.

A késő ókor platonistái azonban egészen másfajta értelmezést adtak a dialógus második részének, mivel a *Parmenidész* számukra Platón teológiájának jelentette a legfőbb forrását. A platóni *Parmenidész*-ről szóló spekulációk, különös tekintettel az Egy-re, és annak elgondolhatatlan és kimondhatatlan transzcendenciájára vörös fonalként húzódnak végig a neoplatonikus iskola évszázadokon átívelő fejlődéstörténetén. „A neoplatonisták az Egy-ben a saját kimondhatatlan és megismerhetetlen Istenüket vélték felfedezni, és mint ilyet hagyományozták tovább a középkori és későbbi kereszténységnek.”¹ R. E. Dodds 1928-as klasszikus tanulmányában mégis teljes félreértésnek tekintette a platóni *Parmenidész* plótonoszi interpretációját.² Mivel a későantik gondolkodás alapvető metafizikai fordulataról van szó, ezért mindenképp újra kell gondolnunk azt a diskurzust, amelyet olyan *kimondhatatlan és megnevezhetetlen* alapelve építettek, amely lényegénél fogva nem lehet érvelés és analízis tárgya, és amely épp ezért radikálisan megváltoztatta azt a perspektívát, amelyből az egész metafizikai tradíciót az antikvitástól a modern és posztmodern gondolkodásig értelmezhetjük. Nem számít, hogy a diskurzus tárgya a Minden vagy a Semmi, a nyelv küzdelme, hogy megnevezze a megnevezhetlent, ugyanaz marad. A metafizikai állítások ugyanis elkerülhetetlenül valami olyasmire (is) vonatkoznak, amely különbözik attól, amit képesek kifejezni.

¹ Guthrie, W. C.: *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Academy*, Vol.V. Cambridge University Press, Cambridge, 1978. 33.

² Dodds, R. E.: „The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One” In: *Classical Quarterly* 22 (1928.) 134.

Plótinosznál (akárcsak korábban alexandriai Philónnál vagy a gnóosztikus Baszileidésznél és a hermetikus iratokban is) nem csak az „Egy” apophatikus (tagadó) meghatározásai (Enn.V. 3,13-14; I. 7,9) találhatók meg, hanem az Egynek a Lét és az Értelem világával való állandó szembeállítás is: az Egy nem azonos valamely létrejött entitással és azok összességével sem, mivel az Egy „minden létező és egyik sem” (V. 2,1-3; VI. 7, 32). A szavak csak azt képesek kifejezni, hogy mi nem az Egy, azt, hogy micsoda, sohasem (V. 3, 14). Az Egy transzcendens, és ebből kifolyólag elvileg megismerhetetlen az értelem számára. Mivel az Egy minden definíció és állítás fölött áll, és a nyelv soha nem képes az Egyet megnevezni vagy leírni (VI. 8,18), ezért az Egy-gyel kapcsolatos minden kifejezési kísérletünk „mintha” jellegű (VI. 8, 13). Az Egyet csakis teljes csendben és teljes visszavonultságban lehet megközelíteni (VI. 8, 21-26), következésképpen jobb, ha az Egy kimondhatatlan, név nélkül marad. Plótinosz az Értelmmel (Nűsz) való eksztatikus egyesülés révén próbálja az Egy-et megragadni, amelyet az arreton (kimondhatatlan) mé on/méden (nem-létező), amorphon/aneideon (alakatlan), anoéton (elgondolhatatlan), és adiasztaton (kiterjedés nélküli) kifejezésekkel illet.³ Plótinosz tanítványa *Porphüriosz* is hasonlóképpen fogalmaz: az Egy „értelem-fölötti nem-Értelem” (Sent.25) és „nem-értelmi és lényegfeletti módon mindent tartalmaz” (Sent.10).⁴ A *Porphüriosz*nak is tulajdonított névtelen *Parmenidész*-kommentár – amely talán az újplatonikus iskola legmélyebb gondolatait fogalmazza meg az Egy-ről – ugyancsak a platóni *Parmenidész* második részének első hipotézisben kifejtett Egy fogalmával és az elnevezésében rejlő nehézségekkel foglalkozik. Bár az Egy minden dolgok oka, ezek egyikével sem azonos, és az „Egy” név sem fejezi ki a természetét. Noha az Egy „nem-létező”, mégis az Egy az egyetlen valóság. Nyelvileg nem kifejezhető, csak a „megértés előtti megértés”, „a kimondhatatlan, gondolat előtti belátás” ábrázolja szótlantul az Egyet, amely „kimondhatatlanul azonos a kimondhatatlannal”.⁵ Bár *Iamblikhosz*, *Porphüriosz* tanítványa ennél is tovább megy, s egy másik „Kimondhatatlan Princípiumot” helyez az Egy fölé, a késő-platonikus *Proklosz* szerint fölösleges még egy kimondhatatlant feltételezni, mivel az Egy maga a kimondhatatlan (Procl. In Parm. VII. 68-76; TP II. 109)⁶. A pla-

³ Plótinoszról összefoglalóan: Wallis, R. T.: *Az újplatonizmus*, Osiris, Budapest, 2002. 61-133.

⁴ *Porphüriosz*ról Wallis, R. T., 153-163.

⁵ Az ismeretlen *Parmenidész* kommentárjáról Wallis, R. T., 158-162. Az idézetek a 159. oldalon, Buzási Gábor fordításában.

⁶ *Proklosz*ról Wallis, R. T., 189-214.

tóni Akadémia utolsó vezetője *Damaszkiosz* viszont visszatér *Iamblikhosz*-hoz: szerinte az Egy fölött is létezik egy Kimondhatatlan Arkhé, de ez megközelíthetetlen a fogalmi gondolkodás számára, mivel az emberi nyelv alkalmatlan a 'valóság'⁷ leírására (Dam. De princ. I.109,10).⁸

A NEOPÜTHAGÓREUSOK A TRANSCENDENS EGYRŐL⁹

Porphüriosz szerint Numeniosz, Cronius, Moderatus és Thraszüllosz írtak Platón és Püthagorasz első princípiumairól „de mindnyájan elmaradtak Plótinostól pontosságban és teljességben” (Porph.Vit. Plot.20). Vajon miért elevenítették fel az időszámításunk körüli évszázadokban a püthagóreus princípiumokról szóló vitát? Miért lett ennyire népszerű a püthagóreizmus több évszázadnyi szünet után? Léteztek ebben a korban püthagóreus vagy neopüthagóreus szekták? Ammoniosz, Plótinosz mestere (akiről tudjuk, hogy a platóni Parmenidész is kommentálta) esetleg tagja volt ezeknek? Vagy más filozófusokkal együtt Ammoniosz is egyszerű platonista volt, aki hajlott a püthagóreizmus felé?¹⁰

Szinte szemünk előtt zajlik a püthagóreizmus újjászületése alexandriai *Eudórosz* Püthagoraszról írott kommentárjában (Kr.e. 30 körül).¹¹ Ebben a kommentárban Eudórosz Püthagorasznek tulajdonítja azt az elméletet, hogy egy legfelső, transzcendens princípium létezik mindenek felett és mindenen túl, és ezen egyetlen, kimondhatatlan alapelven nyugszik a „valóság” minden létszintje. Ezt a legfelső princípiumot Egy-nek (vagy Arkhé-nak) nevezi. „Az elsődleges gondolatmenet szerint azt kell mondanunk, hogy püthagóreusok az Egyet mondták minden dolog princípiumának, a második gondolatmenet szerint azonban a létrejövő dolgoknak két oka van: az Egy és az ezzel ellentétes természet... Világos azonban, hogy más az az Egy, amely minden dolgok princípiuma, és más a kettősséggel szemben álló egy, amit egységnek (monasz) is neveznek, (Simpl. In Arist.Phys.181, Diels 7, Diels 19).¹²

⁷ Valóságon a neoplatonikusok az 'ideális' valóságot értették.

⁸ *Damaszkioszról* Wallis, R. T., 214-216.

⁹ Lásd Whittaker, J.: „Neopythagoreanism and the transcendent absolute” In. *Symbolae Osloenses* Vol 49, Issue 1 (1973) 77-86.

¹⁰ A konszenzus ugyan az, hogy Eudórosz és Moderatus platonisták voltak, én inkább hajlanék a püthagóreus elnevezés felé. Részletesen: O'Meara, D., *Varieties of Pythagoreanism in the Second and Third Centuries AD*, In. *Püthagorasz revived: Mathematics and Physics in late antiquity*, Clarendon University Press, Oxford, 1989. (1997) 9-30.

¹¹ Valószínűleg nem véletlen, hogy a püthagóreizmus éppen Alexandriában, *Egyiptom*-ban éledt újjá, de ez hosszabb kifejtést igényel.

¹² Alexandriai Eudórosz: Testimóniumok és töredékek, In. *Középső platonizmus, Szöveggyűjtemény*, Osiris, Budapest, 2005. 168. Válogatta Somos Róbert, Fordította Bugár István.

R. E. Dodds 1928-as híres tanulmányában azt is felveti, hogy a platóni Parmenidész neoplatonikus interpretációja (és a negatív, apophatikus teológia, ami ezzel együtt jár) egy másik 1. századi püthagóreustól, Moderatustól, sőt talán egy korábbi, ismeretlen neopüthagóreustól származik.¹³ *Gadesi Moderatus* – aki lelkes püthagóreusként tizenegy könyvet adott ki Püthagoraszról – a következőket írja Platónról: „ő a püthagóreusokat követve azt állítja, hogy az első Egy a Lét fölött áll, s ő az abszolút lényeg, a második Egy, amely a valóban létező (ontos on) és a gondolkodás tárgya (noeton) a Formákban van, a harmadik pedig a Lélek birodalma (psychikon), amely részesül (metekhei) az Egyből és a Formákból, végül a legalsó természet, amely ezután következik az érzékelhető világ, amely még csak nem is részesül” (Porph. via Simpl. In Phys. 230, 34).¹⁴ Dodds javaslatát, miszerint ez a moderatusi mondat a platóni Parmenidész második részének sajátos (neopüthagóreus) exegézisének alapul, a modern filológia általánosan elfogadja.

Numéniosz volt a harmadik filozófus, aki a mozgalom újjáéledésében jelentős szerepet játszott. Numéniosz akárcsak Eudórosz és Moderatus a valóság intelligibilis princípiumainak hierarchikus rendszerét próbálta megkonstruálni.¹⁵ Numéniosz szerint maga Platón volt az, aki nem adta elő elég világosan a gondolatait, és ezért részben ő is felelőssé tehető azért, hogy a későbbi platonisták (az akadémiai szkeptikusok) eltértek Platón filozófiájának „püthagóreus” jellegétől (Numen.fr. 24.60-66). A *Jóról* írott művében kivételes megjelenítő erővel idézi fel a „létezésen túli” platóni Jót:¹⁶ „A Jóval is így kell találkozunk, magányában, magányosan, messzire eltávolodva az érzékelhető dolgoktól. Ott nincsen senki emberfia, sem más élőlény, sem pedig test, sem nagy, sem kicsiny, hanem valami kimondhatatlan, teljességgel leírhatatlan isteni magány” (Numen. Fr.2.9).¹⁷ Maga Numéniosz a kimondhatatlan Egyről (és a három istenségről) szóló tanítását nem is Platónnak, hanem Szókratésznek, sőt valójában *Püthagorasznak* tulajdonítja, vagyis egy olyan Püthagorasztól származó tanítás felelevenítőjének tekinti magát, amely Szókratész generációjában még megvolt, később azonban Platónnál és utódainál elveszett. H. J. Kramer feltételezése szerint azonban a Numéniosz

¹³ Dodds, R. E.: 1928, 139-140.

¹⁴ Moderatustól sajnos egyetlen eredeti töredékünk nem maradt, gondolatait mások közvetítésével ismerjük. Morrow, G. R. - Dillon, J. M.: *Proclus Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton University Press, Princeton, 1987. xxvi.

¹⁵ Numéniosz három isten koncepciója nem csak Plótinosz három hűposztasziszának megelőlegezése, hanem nagy népszerűsége tett szert a keresztény írók körében is, mivel úgy vélték, hogy alátámasztja a szentháromság doktrínáját.

¹⁶ Plat. Resp. 509b

¹⁷ Numéniosz töredékei, In: *Középső platonizmus, Szöveggyűjtemény*, Osiris, Budapest, 2005. 180. Fordította Bene László.

által Szókratésznek tulajdonított elképzelés valójában az Ó-Akadémiáról, *Xenokratésztől* ered, akinél az isteni hierarchia csúcsán egy isteni pár áll: a pár első tagja a *Monasz*, aki királyként uralkodik az égben, Xenokratész Núsznak is nevezi, míg a második tag a *Düasz*, amely női princípiumként a mindenség lelkével azonos (fr.15, Heinze).¹⁸ Kettőjük szoros összetartozását Xenokratész *Zeusz* alakjában fogja össze, ő a legfelső Egy, aki által a Nusz és a világlélek egyazon isteni természet két különböző aspektusaként jelenik meg (fr.17, Heinze).¹⁹ Dodds az Egy-ből alászálló ontológiai szintek forrásaként nem is Xenokratészt, hanem elődjét, *Szpeuszipposzt* jelöli meg, vagyis Platón unokaöccsében, Szpeuszipposzban véli felfedezni a neopüthagóreus tradíció alapítóját.²⁰

Némi bizonytalanság tapasztalható azonban a neopüthagóreusoknál az első princípium ontológiai státusát illetően. Úgy tűnik, hogy már az Óakadémián vita tárgyát képezte, hogy *vajon az első princípium túl van-e a núszon, vagy esetleg azonos vele*. Ez a bizonytalanság végighúzódott az egész közép-Platónikus (neopüthagóreus) tradíción, még egyazon szerző életművén belül is, akár úgy, hogy azonosították az első princípiumot a núszzsal, akár úgy, hogy következetesen a núszon túlra helyezték azt.²¹ A vita a neoplatonizmus több évszázados történetének is alapmotívuma, mivel az alapp princípiumok monisztikus és dualisztikus interpretációja közötti feszültséget később is az egy és a sok fölé helyezett transzcendentális Egy-gyel próbálták megoldani. A probléma továbbra is az, hogy a hierarchikus szerkezet valóban része-e a püthagóreus filozófiának, vagy csupán jóval későbbi neopüthagóreus-neoplatonikus konstrukció.

¹⁸ Kramer, H. J.: *Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Schippers, Amsterdam, 1964. 69-77.

¹⁹ Bővebben: M. Baltes: *Zur Theologie des Xenokrates*, In: van der Broek, - Barda, R.-Mansfeld, J. (Szerk), *Knowledge of God in Graeco-Roman World*, Brill, Leiden, 1988. 43-68.

²⁰ Dodds, E. R.: 1928, 140. Hasonló véleményen van a püthagóreusokról Walter Burkert és Charles Kahn is.

Szpeuszipposzról bővebben: Dancy, R. M.: *Two Studies in the early Academy*, State University of New York Press, Albany, 1991. 77-113.

²¹ Whittaker, J.: „Epekeina nou kai ousias” In: *Vigiliae Christianae* 23/2 (1969), 102-104.

A püthagóreizmusról *Walter Burkert* és *Charles Kahn* írták a legjobb összefoglaló monográfiákat, továbbiakban az ő véleményüket próbálom összefoglalni.²² *Diogenész Laertiosz* szerint (*Vitae* III. 6) Szókratész halála után Platón először Megarába ment Eukleidészhez, majd Itáliába látogatott, hogy találkozzon két püthagóreus filozófussal, Philolaosz-szal és Eurütosz-szal. Szpeuszipposz és Xenokratész, akik elkísérték Platónt harmadik szicíliai útjára, valószínűleg ekkor találkoztak püthagóreusokkal. Közben a platóni Akadémián Szókratész hatása egyre inkább háttérbe szorult, miközben megnőtt az érdeklődés a matematika és püthagóreus aritmetikai spekulációk iránt. Platónék számára a pythagóreizmus egyetlen élő, autentikus képviselője Philolaosz, Szókratész ifjabb kortársa volt²³, aki írásban is kiadta a püthagóreus doktrínákat. Mitöbb, ezen írások a Kr.e. 4. században még teljesen hozzáférhetőek voltak az Akadémia, így *Arisztotelész* számára is, s valószínűleg ezek jelentették Arisztotelésznek a püthagóreusokról szóló beszámolóit legfőbb forrását. Maga *Platón* a *Philebosz* című dialógusában olyan Prometheusz-szerű, isteni alaknak tulajdonítja az Egy és a Sok valamint a Határ és a Határtalan doktrínáját, akit az olvasók könnyen azonosíthattak az „isteni” Püthagorasz-szal:” A régiek, akik nálunk jobbak voltak és közel laktak az istenekhez, azt a tanítást hagyták ránk, hogy minden, amit létezőnek mondunk, egyrészt egyből és sokból áll, másrészt pedig a határ és határtalan kapcsolódik össze bennük egymással” (Plat. Phlb. 16c). Burkert és Kahn szerint éppen ez a platóni gondolat volt az, amely miatt a későbbi doxográfia Püthagorasznak és a püthagóreusoknak olyan metafizikát tulajdonított, amelyben minden objektumot testetlen princípiumokból vezettek le, s amely Platón és az Óakadémia szemüvegén keresztül látta Püthagorasz-t. Burkert és Kahn úgy vélik, hogy az Óakadémia (Szpeuszipposz és Xenokratész) valójában a platonizmus tanításait adta közre Püthagorasz neve alatt, miközben az autentikus(!) püthagóreus tradíciót – amelyet Arisztotelész őrzött meg (Arisztotelész szerint az általa ismert és tanulmányozott püthagóreusok nem beszéltek testetlen princípiumokról, és a számok sem léteztek az objektumoktól elválasztva (Arist. *Metaph.* A 6.987b27 cf 986a21)²⁴ – semmibe vették, és háttérbe szorították. Így vált az a metafizikai irányzat – ame-

²² Burkert, W.: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. 1972; Kahn, Ch.: *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2001.

²³ Philolaosz nézeteit Platón kritizálja a *Phaidón*-ban.

²⁴ Burkert és Kahn szerint Arisztotelésznek püthagoreizmusról szóló leírásához Philolaosz könyve szolgált legfőbb forrásként. Hasonlóan vélekedik: Kirk, G. S – Raven, J. E. – Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz, Budapest, 1998. 466.

lyet Platón közvetlen követői dolgoztak ki Püthagorasz neve alatt – uralkodóvá az Akadémián. Ez a platonista spekuláció „földalatti mozgalomként” valahogy túlélte az Akadémia következő (szkeptikus) évszázadait,²⁵ és ez éledt újjá az időszámításunk körüli első évszázadokban, ennek volt köszönhető később a neopüthagoreizmus majd a neoplatonizmus felvirágzása is.

Ez narratíva hitelesnek tűnik – de vajon ténylegesen is igaznak mondható?

EMPEDOKLÉSZ ÉS A KIMONDHATATLAN ÉRTELEM

„Akragaszi Empedoklész ... szövetségese volt Parmenidésznek, de még inkább a püthagóreusoknak” – írja Theophrasztoz nyomán Szimplikiosz (Theophr. DK31A, Simpl. In Phys.25, 19). Nyilvánvaló az is, hogy nem csak Philolaosz töredékeire vagyunk utalva a korai püthagóreizmus rekonstruálásakor,²⁶ és az sem helytálló, hogy Philolaosz lett volna az, aki először közölte írásban ezeket a tanokat. Diogenész Laertiosz szerint *Empedoklész*, aki egy generációval volt idősebb Philolaosznál, már nyilvánosságra hozta a püthagóreusok tanításait (Diog. Laert.VIII.51). Platóni szöveghelyekből tudjuk, hogy az Óakadémián sem csak Philolaosz írásos műveit ismerték és használták, hiszen Platón „szicíliai múzsa”-ként hivatkozik Empedoklészra a Szofistá-ban (Plat. Soph.242e), és kétségtelenül az ő hatását láthatjuk a *Politikosz*-ban és a *Timaiosz*-ban is. Empedoklész azonban *más változatát* képviseli a pythagóreizmusnak, mint Philolaosz, talán ezért sem beszél Arisztotelész püthagóreusként róla. Arisztotelész ugyanis nem elfogulatlan bíráló, ezért nem egyszer feláldozza a pythagóreizmust a platonizmus elleni polémijának oltárán. Ha viszont a korai pythagóreizmus rekonstruálásakor nem csak Philolaosz, hanem Empedoklész töredékeire is támaszkodunk, feltűnő, hogy mennyire emlékeztet a költemény(ek)ben felvázolt alapséma az első századi neopüthagóreusok rendszerére. A korai püthagóreizmus mint filozófiai irányzat talán *közelebb áll a neopüthagóreusok által rekonstruált „platonizáló” változathoz*, mint azt a jelenlegi tudományos konszenzus feltételezi. Empedoklésznál ugyanis Eudóroszhoz és Numénioszhoz hason-

²⁵ Nem egészen érthető, miképp lehetett a platonizmus „underground” mozgalom, mikor alapvetően elefántcsontoronyban élő értelmiségiek szűk csoportjára korlátozódott. Frede szerint a szkeptikus Akadémiáról kiszorult filozófusok alkották volna ennek a mozgalomnak a gerincét. Frede, M.: Numenius, ANRW II.36,2 (1987), 1043.

²⁶A szakirodalom egy része (számomra nem meggyőző módon) nem tekinti egyértelműen bizonyítottnak Empedoklész püthagóreus voltát.

lóan legfelül a kimondhatatlan (atheszphatosz)²⁷ Egy, az *Értelem* (*phrén*) áll, alatta pedig a püthagóreus ellentétpár található: a Philotész (szeretet) által alkotott *noétikus monasz*, a Szphairosz ('ho noétosz kozmosz' Hippol. Haer. 11/115.6, Simpl. In De Caelo 528.11),²⁸ és a Neikosz (Viszály) által létrehozott Sok, az *'aiszthetosz kozmosz'*. Az Empedoklészi kozmosz az Egy és a Sok örökös váltakozása, ugyanakkor állandóság a változásban. A strasbourgi töredékek kiadója, Oliver *Primavesi* szerint az Empedoklészi B29 (Hippolütosznál) és B134 (Ammóniosznál) olyannyira hasonlatosak egymáshoz, hogy a „kimondhatatlan(ul nagy), szent értelem” kifejezés (B134) csakis a Szphairosz-ra (Gömbre), mint Egy-re vonatkozhat: a Szphairoszt aztán Ammóniosz egy kommentárja nyomán Apollónnal, a legfelső püthagóreus istenséggel azonosítja.²⁹ Primavesi azonban figyelmen kívül hagyja, hogy a „kimondhatatlan Értelem” már csak azért sem lehet azonos a Szphairosz-szal, mert az 'atheszphatosz phrén' gyors gondolataival *kívülről* zúdul a kozmoszra, kívülről rohan át rajta, és nem benne lakozik, mint mikor az Gömb-ként „örömteli magányában örvend” (Simpl. In Phys 1183, fr.28 Diels).³⁰ Ráadásul a Szphairosz a ciklikusan váltakozó kozmosz része, ezért *halandó*, pusztulását a Viszály idézi elő (fr.31 Diels). A „Szent és kimondhatatlan értelem” kozmoszon kívüli, transzcendens entitás, amely Gömb-bel ellentétben örökkévaló és halhatatlan, hiszen létezése „időben azonos kiterjedésű a kozmosszal”.³¹ Pontosan úgy, ahogy a Proklosz tanítvány *Ammóniosz* kommentálja a B134-et: „A 'szent' szóval Empedoklész arra az okra utal, amely az intellektuson (nusz) túl található” (Amm. CTXT 91b).³²

²⁷ A magyar fordítás „kimondhatatlan” vagy „kimondhatatlan nagy”, Steiger Kornél hol így, hol úgy fordítja. (*Görög gondolkodók* 2. (1992) 46., vs. *Preszókratikus filozófusok* (1998) 449.

²⁸ A 'noétikus kozmosz' nem valószínű, hogy neoplatonikus interpoláció lenne. Szimplikiosz (in Phys.31.31) azt mondja, hogy *sokan* gondolják azt (*hoi polloi nomidzusi*), hogy a Szeretet építi fel a *noétosz kozmosz*-t, és a Viszály pedig az *aiszthetosz kozmosz*-t.

²⁹ Primavesi, O.: „Empedocles: Physical and Mythical Divinity”, In. *Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008. 259.

³⁰ Inwood, B.: *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with Introduction*, Univ. Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2001. 68, 140.

³¹ Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz, Budapest, 1998. 448. Kozmosz alatt a felváltva Egy és Sok kozmosza értendő (Plat. Soph. 242e).

³² Inwood, B., 140. (Ammóniosz' Commentary on Aristotle's De Interpretatione in Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG) 4.5.) Primavesi egyébként kiemelten fontosnak tartja, hogy Ammóniosz testimoniuma nem későbbi interpretáció, hanem ez az, amit készen talált a szövegben, bár a forrását nem ismerjük. Primavesi, 2008. 258.

Úgy tűnik, az intellektuson túli *Egy-et megalapozó tradíció gyökereihez érkezünk*. Empedoklész rendszere olyannyira kidolgozottnak és teljesnek tűnik, hogy nem valószínű, hogy ő fogalmazta volna meg először ilyen formában.³³ Negatív teológiája *Xenophanész*-ével mutat rokonságot, aki hozzá hasonlóan tagadja az istenség antropomorf voltát, de Xenophanésznál hiányoznak az Egy alatti ontológiai struktúrák.³⁴ Empedoklész 134-es töredéke feltűnően hasonlít Plótinosz apophatizmusára is: az istenséget először negatív állítások sorozata, majd a „kimondhatatlan(ul nagy)” (atheszphatosz) és az „egyedülálló” (múnon) jelzők írják körül. „Ő adja a létezést és minden mást, ami a létezők rendjéhez tartozik, de hogy ő maga milyen, arról csak annyit tudunk, hogy nem azonos mindezzel, hanem valami nagyobb, és bár azt mondjuk, „van”, Ő maga nagyobb és több annál, mint aminek mondjuk” (Plot. Enn.V. 3, 14)³⁵.

Mielőtt a gondolatmenetet lezárnánk, egyvalaki semmiképp sem maradhat említés nélkül: „*Parmenidész* mint Szótion mondja, kapcsolatba került a püthagóreus Ameiniasz-szal ... inkább Ameiniasz, és nem Xenophanész volt az, aki miatt az elmélkedő élet felé fordult” (Diog.Laert. IX. 21, 23). Mindmáig vita tárgya, hogy Parmenidész valóban püthagóreus volt-e, gondolkodásában mindenestre kimutathatók a püthagóreus elemek. A kérdés az, hogy Parmenidész *egész* rendszere mennyire illeszthető bele az egy és sok, határ és határtalan struktúrájába. A Parmenidész-i Egy azért is igen különös, mert apophatikus (tagadó) és kataphatikus (állító) jegyek, állítmányok egyaránt találhatók rajta: „nem-született, pusztulhatatlan, egész, egyetlen (fajtából való), rendületlen és tökéletes” (Parm. Fr.8. 3-4, Diels). Mivel az „egy” is a jegyek, az állítmányok közé tartozik (fr.8, 6), ezért a parmenidészi Egy nem lehet azonos a legfelső kimondhatatlan Egy-gyel – ahogy arra már Plótinosz felhívta a figyelmet (Plot. Enn. 8, 14-23).³⁶ A püthagóreus struktúra azonban érezhető Parmenidész metafizikájában, és nem csak a költemény „kozmológiai”, második részében, ahol Parmenidész az un. elemekről, az ellentétpárokról (fény és sötétség) beszél.³⁷

A platóni Parmenidész későantik kommentárjaitól indultunk, és a püthagóreus Egyhez érkezünk, mivel a késő-ókori platonisták egészen sajátos,

³³A szálak valószínűleg az ókori keleti (egyiptomi) teológiákhoz vezetnek, ennek elemzése azonban másik tanulmány feladata lenne.

³⁴Xenophanész fr.23,24, 25, 26. In. Kirk, G. S. – Raven, J. E – Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok*, 253-254.

³⁵Plótinosz: *Az Egyről a szellemről és a lélekről*, Európa, Budapest, 1986. 269.

³⁶Mint már utaltam rá, a legfelső, transzcendens Egy hol megjelenik, hol eltűnik a püthagóreus struktúrában az adott metafizikai rendszer dinamizmusának megfelelően.

³⁷Parmenidész metafizikájáról egész könyvtárat írtak, különösen az utóbbi ötven évben.

püthagóreus értelmezést adtak a dialógus második részének. Ezt a gondolatmenetet folytatták a neoplatonikusokon nevelkedett keresztény gondolkodók is:³⁸ az intelligibilis princípiumok hierarchiájával, negatív teológiájukkal, kataphatikus/apophatikus név és képelméletükkel az eredetileg püthagóreus/neopüthagóreus spekulációkat fejlesztették tovább. Bonyolult és egységes jelrendszert fejlesztettek ki, amelyet azért dolgoztak ki, hogy a lét minden szintjén átfogóan mutassa meg a kimondhatatlan, transzcendens létezőt, amely szervesen magába foglalja mind a pozitív, mind pedig a negatív jelöléseket. Mindegyik gondolkodónál nyomon követhető az a sajátos logika, amely az intellektuson túli, „minden nevet meghaladó ’névtelen név’” (Ps. Dionüsziosz Areopagitész) megerősítésére irányul, és a jelölés összes egymást kizáró variánsai egyidejű alkalmazásán alapul.

³⁸Alexandriai Kelemen, Nüsszai Gergely, a kappadókiai atyák, valamint Pszeudo Dionüsziosz Areopagitész. Az apophatikus diskurzus máig létező filozófiai és teológiai irányzat.

Megjegyzés: Platón íratlan tanításával és az arréton-nal (kimondhatatlannal) a tanulmányban terjedelmi okok miatt nem foglalkozhattam. Fokozottabban támaszkodtam viszont az Empedoklész-i testimóniumokra, mivel úgy vélem, hogy a neopüthagóreus és neoplatonikus gondolkodók számára az empedoklészi hagyaték még sokkal teljesebb formában állt rendelkezésre, mint azt korunk töredék-gyűjteményeinek összeállítói vélik.

AZ ÉRTELEM HATÁRA VERSUS AZ ÉRTELEM DIADALA. HAMANN ÉS NIETZSCHE SZÓKRATÉSZ-KÉPÉRŐL.

FARAGÓ EMESE

Hamann és Nietzsche a modernitás két meghatározó szerzője, akik számára Szókratész személye és filozófiája kiemelkedő jelentőséggel bírt. Alakjának értelmezésén keresztül mindketten saját, határozott világképeket közvetítették. Szókratész-képük összehasonlítása tágabb értelemben rávilágíthat számunkra a modernitás premodernitáshoz való ambivalens viszonyulására, szűkebb értelemben pedig saját világnézetük belső motívációira és ellentmondásaira. Tanulmányom során elsősorban arra a kérdésre keresem a választ, hogy Hamann és Nietzsche milyen státuszt tulajdonít az értelemnek a megismerés, illetve az ember boldogulása szempontjából, és miként értékeli Szókratész jelentőségét ebben a tekintetben? Mennyiben tartják Szókratészt a hit emberének, illetve az értelem diadalra juttatójának? Milyen szerepet tulajdonítanak Szókratész életében az értelemnek? És végül, mennyiben tartják az igazságot az értelem által megismerhetőnek?

SZÓKRATÉSZ ÉS AZ ÉRTELEM HATÁRA

Hamann elsősorban vallási jelentőséget tulajdonít Szókratész személyének. A Szókratész számára megszólaló *daimóni* hangot az isteni kinyilatkoztatással állítja párhuzamba, és megállapítja, hogy Szókratész maga sem volt teljes egészében tisztában az üzenet tartalmával, amit Apollón a személyén keresztül kívánt közvetíteni. Hamann nézőpontjából Szókratész tehát ráismer az ész korlátolt voltára, amikor azt az embert nevezi a legbölcsebbnek, aki beismeri, hogy semmit sem tud. Ezzel pedig implicit módon azt sugallja hallgatósága számára, hogy az ész önmagában nem elegendő a világ megértéséhez.

Hamann Szókratészt, mint kőfaragó mestert rajzolja elének. Vélhetőleg Diogenész Laertiosz híres filozófusok életéről szóló művéből merítette az életrajzi mozzanatot, miszerint Szókratész apja, Szóphronikosz, kőfaragó mester volt, és fia tőle örökölte mesterségét.¹ Így nemcsak anyja bábai

¹ Kocziszkó Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000. 105. Vö. Diogenész Laertiosz II, 18. Diogenész Laertiosz mellett Alexandriai Kelemen és Sextus Empiricus is említést tesznek róla, hogy Szókratész pályafutását valószínűleg kőfaragóként kezdte.

módszerét, hanem apja kőfaragó hagyományait is továbbvitte. Ahogy ugyanis Steiger Kornél rámutat, a Diogenész Laertiosz által használt *laotipos* kifejezés ékezetstől függően jelenthet ‘kőfaragót’, illetve ‘népfaragót’ is.

Hamann álláspontja szerint Szókratész tehát mintegy az apjától örökölt vésővel filozófált. Ezzel az eszközzel formálta ki a filozófia bálványszobrát, lefaragva róla mindazt, amit feleslegesnek ítélt. A *Sokratische Denkwürdigkeiten*ben található fafaragó-hasonlaltal élve: Szókratész az apját utánózta, egy olyan képfaragót, aki az által alakítja ki a kép formáját, hogy eltávolítja és lefaragja azt, aminek nem kell a fán lennie.² Hamann oly mértékben megragadta ez a gondolat, hogy Szókratészról írott pszeudo-életrajzának központi elemévé tette. Szellemi életrajzán belül legalább három különböző vonatkozásban utal a kőfaragó Szókratész alakjára.

Alapvetően egyetért Cicero meglátásával, miszerint a görög filozófia történetében Szókratész alakja jelképezi azt a váltást, amikor a korábbi természetfilozófiai vizsgálódások helyére az emberrel és a lélekkel való foglalkozás kerül. Ezt a váltást Hamann azonban sokkal radikálisabb módon értelmezi, és a szókratészi fordulatot a görög kultúrára mért halálos csapásnak tekinti.³ Amennyiben Szókratész elfordul a hosszú generációkon keresztül áthagyományozott tudástól, és újfajta ismeretek megszerzésére tör. Ezen a ponton egyértelmű párhuzamot fedezhetünk fel a hamanni és nietzschei elképzelés között. Hamann és Nietzsche ugyanis egyaránt Szókratész alakjában látják a görög szellemre mért halálos csapást, mely után a görög kultúra hanyatlásnak indult, és elkorcsosult. Azzal a különbséggel, hogy míg Nietzsche ostromozza, Hamann dicséri ezt a destrukciót.⁴

Hamann szerint Szókratész kőfaragó művészetének másik aspektusa úgy ragadható meg, ha anyja bábamesterségével állítjuk szembe. A szókratészi bábáskodást ugyanis a szellemi igazságok észhasználat révén történő világra segítéseként szokás értelmezni. Hamann elképzelése szerint azonban Szókratész nem azért folytat filozófiai diskurzusokat, hogy alapvető filozófiai vagy etikai igazságokat hozzon a felszínre, hanem hogy teljesen lerombolja kortársai vélekedéseit, egészen addig a pontig, míg végül kénytelenek lesznek beismerni, hogy nem tudják azt, amiről korábban úgy gondolták, hogy biztos tudással rendelkeznek róla. Hamann értelmezése szerint Szókratész magatartása tehát alapvetően negatív, ugyanakkor pozitív vetülettel is rendelkezik, amennyiben önismeretünk kezdetét jelenti.⁵

² Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2003. 52.

³ Kocziszky Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*. 58.

⁴ Uo.

⁵ I. m. 59.

Ebből a nézőpontból párhuzamot von Szókratész és a törvény által kirekesztett zsidó helyzete között, akit Pál apostol említ a rómaiakhoz írt levelében. Ő zsidóként szintén vallásának legszentebb eszményével kerül konfliktusba, és nem talál kiutat abból a paradox helyzetből, hogy éppen legfőbb vallási ideáljának követése viszi a bűnbe.⁶ Azaz Hamann meglátása szerint mind a görögök, mind a zsidók számára lehetetlen megszabadulni azoktól a beidegződött előítéletektől, melyek végül paradox helyzetbe sodorják őket.

Szókratész és Pál gondolatainak összekapcsolása jogosan idézi fel bennünk a hamanni történetfilozófia egyik alapvető tézisét, miszerint a zsidóság és a görögség egyaránt egy, a „józan ész” törvényeinek megfelelő létállapotban él, azzal a különbséggel, hogy a zsidóság számára ez a törvény külső és kinyilatkoztatott, még a görögség számára belső, és implicit módon jelentkezik.⁷ Ahogy Hamann fogalmaz: „A zsidóé a szó és a jel. A pogányé az ész és annak bölcsessége.”⁸ A két nép létmódja közötti eltérés álláspontja szerint tehát abban áll, hogy a zsidók az isteni útmutatás (az Ige és a csodák), a görögök pedig a logikus gondolkodás fonalát követve jutnak el az igazsághoz.

Londoni filozófiai morzsáiban azt írja, Szókratész éppúgy nem tudta, voltaképpen mit is mond ki az isteni hang az ő közvetítése által, mint ahogyan nem tudta Péter, Saul vagy Bálám: „Vajon nem lehetséges-e a védőszellemére hivatkozó Sókratészról is ugyanazt elmondani, mint amit Péterről? Nem tudta, hogy mit mond voltaképpen ki, amiképpen Kaiaphás is prófétált és isteni igazságokat mondott ki, anélkül hogy akár ő, akár a hallgatói valamit is értettek volna abból, amit Isten szelleme általa szólt. Ezt az esetet mutatja be Saul és Bálám különös története is. Tudniillik hogy még a bálványimádók és a pokol szerszámai előtt is nyilvánvaló Isten kinyilatkoztatása, hogy Isten őket is arra használhatja, hogy szolgálai legyenek, mint például Nabukodonozor.”⁹ Hamann nézetei szerint Szókratész, a pogány bölcs tehát éppúgy eszközévé vált Isten kinyilatkoztatásának, mikor magára vállalta, hogy az athéni népet ráébreszti tudatlanságára és erkölcsi romlottságára, mint Saul, Bálám vagy Nabukodonozor.

A hamanni szobrász-allegória tehát egyfelől érzékelteti a szókratészi gondolkodás prófétikus jellegét, másrészt utal e filozófia egyetlen pozitív tartalmára, az önismeretre.¹⁰

⁶ I. m. 60.

⁷ Uo.

⁸ Hamann: *Werke*, III. 289.

⁹ Hamann: *Londoner Schriften*, Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn. München, C. H. Beck, 1993. 412.

¹⁰ Kocziszy Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*. 60.

Sokratische Denkwürdigkeiten című művében a tudáshoz való két, konvencionális és destruktív viszonyulást szembesíti egymással, melyek közül az első egybecseng a hagyománnyal, a másik pedig teljes mértékben felforgatni igyekszik azt. Az egyiket Hamann a hittel, illetve az ihletett gondolkodással, míg a másikat a filozófiai vizsgálódással hozza összefüggésbe.¹¹ A kétféle tudás különbözősége abban áll, hogy míg az utóbbi pusztán az ész műve, és racionális levezetésen alapul, addig az előbbi olyan személyes tudás, mely nem levezethető, nem tapasztalható, hanem egyszerűen csak megtörténik velünk.¹²

A racionalitás határaival kapcsolatban a szókratészi módszer egyediségét és jelentőségét tehát abban a tényben véli felfedezni, hogy Szókratész folyamatosan ellenszegül a görög hagyományok alapján elvárt törvényeknek. Legfőbb motivációja abban áll, hogy felforgassa a görög állam meghatározó értékrendjét és a generációkon keresztül áthagyományozott gondolkodást. Hamann meglátása szerint „tudós tudatlansága” hirdetésével Szókratésznek az a legfőbb célja, hogy felforgassa a szofisták racionalista gondolatvilágát és a görög felvilágosodás eszméje ellen hasson.¹³

Szókratész ezen túlmenően azonban szembeszáll az instrumentalizált racionalitással is, azáltal, hogy kimutatja: az ész általi megismerés nem pusztán véges és határolt, hanem történeti és hagyományhoz kötött is.¹⁴ Vagyis: „az ész szent, derék és jó, mégsem való másra, mint a tudatlanságunknak – racionalitásunk határainak – felismerésére.”¹⁵ Erre Pál apostol szavainak felidézésével világít rá, miszerint, aki bölcsnek hiszi magát, önmagát csalja meg.

Hamann a görög világ értékrendjével való radikális szembefordulást azonban élesen elválasztja az újkori szkepticizmustól és az ismeretelméleti agnoszticizmustól. Szerinte ugyanis „Szókratész a tudatlanság deklarálásával nem valamilyen nézetet, tantételt, axiómát hirdetett, hanem egy alapbeállítottságnak adott hangot. Tudatlansága egzisztenciális magatartásforma, ..., ami jelen esetben a hit, illetve az intuitív istenfélelem kifejezésére szolgál.”¹⁶ Azaz Szókratész „tudós tudatlansága” világmegélésének és gondolkodásának alapvető jellegzetessége, amely minden részletre kiterjed, és jelentős mértékben eltér az újkor szkeptikus tanaitól és az ismeretelméleti agnoszticizmustól, amelyek bizonyos tantételek megcáfolására törekszenek, és az eldönthetetlennek bizonyuló kérdésekkel kapcsolatban ítélet-felfüggesztést hirdetnek.

¹¹ I. m. 70.

¹² Uo.

¹³ Uo.

¹⁴ I. m. 60.

¹⁵ Hamann: *Werke*, II. 108.

¹⁶ Kocziszký Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*. 63.

Hamann a szókratészi tudós tudatlanság legfontosabb mozzanatának tehát azt tartja, hogy az ész korlátolt voltának belátása elvezet a hithez és az isten-élelemhez.

Hamann koncepciója szerint az ész rendelkezik egy sajátos hajlammal, amit kíváncsiságnak neveznek, „hogyan tudniillik az ember, kíváltképp a filozófus, szüntelenül törekszik Isten és a végső igazságok megismerésére, ám ha történetesen eljut az igazság akárcsak egy kis töredékének az ismeretére, ha például Isten egyenesen kinyilatkoztatja neki magát, rögvest felhagy a kíváncsisággal. Azaz az ész állandó ellentmondásban áll önmagával, így mindig talajtalan. A racionalitás éppen e sajátos természete miatt nem szövetkezhet a hittel, noha eredendően korántsem zárják ki egymást.”¹⁷ Azaz racionalitás és hit kapcsolatát az ész állhatatlansága nehezíti meg, mely az igazság bármely morzsájával való találkozás esetén megszünteti a természetes kíváncsiságra való hajlamot, holott ennek támogatásával az ész és a hit egymást erősítő tényezőként az igazság megismerését szolgálják.

Milyen eszköz marad azonban az emberi megismerés számára, ha a racionalitás és az ész elégtelennek bizonyult? Hamann válasza szerint az igazság megismeréséhez csak a hit útján juthatunk el. Hinnünk kell saját létünkben és az összes rajtunk kívül lévő dolog létezésében, mert az igazság semmilyen más módon nem ismerhető meg. Ennek kapcsán kiemeli, hogy „annak, amit az ember hisz, ezért nem kell bizonyítottnak lennie, és egy tétel mégoly megdönthetetlennek bizonyulhat is anélkül, hogy emiatt elhinnénk.”¹⁸

Azaz Hamann gondolatvilágában a hit egyértelműen elsődleges szerepet tölt be az ésszel és a racionalitással szemben és még csak összefüggésben sem áll vele. Ahogy egy másik helyen fogalmaz: „A hit nem az ész műve, és ezért nem maradhat alul az ész támadásával szemben; mert a hit épp oly kevésbé lesz az okok által, mint az ízlés vagy a látás.”¹⁹ Azaz a hitre nem vonatkoznak a racionalitás szabályai, az ok-okozati viszonyok, mégis elvezethet minket az igazság ismeretéhez és a kinyilatkoztatott tudáshoz. Ezzel szemben az ész határolt volta miatt nem alkalmas az igazság megismerésére.

Szókratész messzebbre jutott az önmegismerés folyamatában, mint korábban bárki más. A delphoi jósdát díszítő „Ismerd meg magad!” felszólítást követve eljutott ugyanis addig a felismerésig, hogy ő maga semmit sem tud. A bölcsességére vonatkozó isteni jóslat megcáfolására tett kísérletei közben az athéni polgárokkal való hosszú beszélgetések sora után belátta, hogy valószínűleg egyikük sem tud semmi szépet és jót, csak hogy a legtöbben azt gondolják, hogy tudnak, ő azonban nem is véli magáról, hogy tudja azt, amit

¹⁷ Uo.

¹⁸ I. m. 60.

¹⁹ I. m. 61.

nem tud, ennyiben tehát bölcsőbb a többi embernél (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 21d). Gondolatmenete végén megállapítja: „alighanem úgy áll ez a dolog, férfiak, hogy valójában egyedül az isten a bölcs, és ezzel a jóslattal azt mondja, hogy az emberi bölcsesség igen keveset avagy semmit nem ér” (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 23a, Fordította Mogyoródi Emese).

Hamann a későbbiek során Szókratész tudatlanságát *észlelésnek* nevezi²⁰, és megállapítja, hogy „a filozófus éppen úgy alá van vetve az utánczás törvényének, mint a költő. Ez utóbbi számára múzsa és annak hieroglif árnyjátéka éppen annyira igaz, mint az ész és a tan-rendszer a filozófus számára.”²¹ Ám ahogy az észlelés, úgy az utánczás és az ész sem vezethet el az igaz ismerethez, amelyről korábban már megállapítottuk, hogy egyedül a hit által nyerhető el.

Hamann szerint Szókratész tudatlanságából következnek tanításának és gondolkodásmódjának sajátosságai. Mi sem nyilvánvalóbb ugyanis annál, mint hogy a „tudatlan” Szókratész kérdéseket tegyen fel az athéni polgárok számára, abból a célból, hogy megokosodjék. Módszerét tekintve pedig „hiszékenyen minden véleményt igaznak fogadott el, és inkább a gúnyolódás és jókedély próbáját alkalmazta, semmint a komoly vizsgálatét”, ráadásul minden következtetését érzékileg és analógia útján hozta meg, és „közönyös volt az iránt, amit igazságnak nevezünk.”²²

Szókratész kérdezősködése Hamann szerint összhangban állt az athéniak kíváncsi természetével, akikben sokkal inkább megvolt a kitalálás és az előadás képessége, így Szókratésznek lehetősége volt, hogy emlékezetüket és ítélő erejüket képviselje, és óvja őket hiúságuktól. „Egyszóval, Szókratész kicsalogatta honfitársait a tanult szofisták labirintusából, egy olyan *igazság* felé, amely az *elrejtettségben* van, egy titkos bölcsesség, [...] egy *ismeretlen Isten* szolgálata felé.”²³ Azaz megingatta az ész mindenhatóságában való bizonyosságot, és megnyitotta az utat egy újfajta megismerési mód felé, amelynek segítségével a rejtett igazságok megismerhetők. Szókratész profétikus volta és kitüntetett kultúrtörténeti szerepe leginkább ebben a folyamatban ragadható meg.

Hamann tehát az isteni felhívásra filozofáló, ám a tudatlansága tudatában lévő Szókratész képét festi elénk, aki tisztában van az ész és a racionalitás korlátolt voltával, és nyitott az isteni igazság megismerésére, amennyiben maga is kutatja az isten által kinyilatkoztatott jóslat igazságát. Szókratészszel kapcsolatos fejtegetéseinek végső következtetése, hogy az embernek az

²⁰ I. m. 60.

²¹ I. m. 61.

²² Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. 63.

²³ Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. 64.

istenséghez kell fordulnia, hogy megismerhesse önmagát. Egyedül az isten képes ugyanis felvilágosítást adni arról, valójában kik is vagyunk.

Szókratész zsenialitása elsősorban erős és mély önismeretében, valamint a racionalitás korlátolt voltának belátásában érhető tetten. Hamann szerint Szókratésznek olyan „génusza” volt, „amelynek a tudományára ráhagyatkozhatott, amelyet szeretett és félt, mint Istenét, akinek a békéje fontosabb volt számára, mint a görögök minden bölcsessége.”²⁴ Azaz Szókratész sokkal inkább hallgatott a szívében lévő belső hang, a *daimonion* szavára, mint a görög hagyományokra. Ez látszik abból a hivatkozásából is, mikor a *daimóni* hang tiltakozásával okolja meg, miért nem vesz részt az állami gyűléseken, és miért nem teljesít olyan politikai jellegű kötelezettségeket, amelyeket jogosan várnának el tőle.

Zsenialitás koncepciójával Hamann tehát azt állítja, hogy igaz ismerethez egyedül a hit és az isteni kinyilatkoztatás útján juthatunk. Ennek a hozzáállásnak az első, kiemelkedő képviselője volt Szókratész, akinek zsenialitása abban állt, hogy önmaga megismerésében és az igazság kutatásában saját korlátolt esze helyett az isteni „génusza” (*daimónra*) hagyatkozott.

SZÓKRATÉSZ ÉS AZ ÉRTELEM DIADALA

Nietzschével kapcsolatban rendkívül nehezen volna eldönthető, hogy alapvetően gyűlölettel vagy csodálattal tekintett-e Szókratészre. Különböző írásaiban ugyanis meglehetősen ambivalens módon gondolkodik a görög filozófusról. Egyfelől negatívan és elutasító módon, mint a tragédia romlásba taszítójáról és az ösztönök elnyomójáról, aki mindent a logika útján próbál magyarázni. Plebejusnak, műveletlennek, csúnyának, tombolóan szenvedélyesnek tartja, akinek még pozitív tulajdonsága, az akaratereje is egyedül az etikai reformra irányul, melynek révén kiöli az emberekből a szenvedélyt. Amint egy Szókratész hatását taglaló töredékében fogalmaz: „Szókratész szerint az emberek túlnyomó többsége az illúzió rabja, nagyságuk mit sem ér, mert az illúzión alapul, nem pedig a tudáson, azaz a valóság lebecsüléséhez Szókratész hozzáteszi az emberek lebecsülését.”²⁵ Másfelől azonban elismerően nyilatkozik szellemi nagyságáról és erejéről, és becsüli azért, hogy az athéni nép akaratával szembe mert szállni. Világtörténeti jelentőségű személyiségnek tartja, aki fordulópontot hozott a filozófiai gondolkodásban és a

²⁴ Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. 62.

²⁵ Nietzsche: *Előadásjegyzetek a Platón előtti filozófusokról*. In. Friedrich Nietzsche: *Platón és elődei. Előadások és jegyzetek a görög filozófia kezdeteiről*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2007. 325.

görög történelemben, éppen ezért méltó arra, hogy az ő filozófiai gondolkodásában is jelentős szerepet kapjon.

Nietzsche Szókratészről alkotott véleményét és gondolkodásában betöltött szerepét elsősorban pillanatnyi érdeke határozza meg. Leegyszerűsítő volna azt állítanunk, hogy Szókratészszel kapcsolatos írásaiban egyik vagy másik nézet sikeresen felülkerekedne, hiszen gondolkodásának beható elemzése során egy rendkívül komplex és összetett Szókratész-képre bukkanhatunk. Egy 1875-ből származó jegyzetében személyes jellegű és őszinte kirohanást intéz a görög filozófus ellen, miszerint „Szókratész annyira közel áll hozzám, hogy gyakorlatilag állandó háborúban állok vele.”²⁶

Nietzsche legnagyobb gondja Szókratészszel kapcsolatban az, hogy filozófiai tanításaiban szorosan összekapcsolta az *ész*, az *erény* és a *boldogság* kategóriáit, amitől az antik filozófia soha többé nem tudott megszabadulni. Bár ezt az összekapcsolást Nietzsche teljes mértékben abszurdnak tekinti, mégis arra törekszik, hogy megértse, hogyan alakulhatott ki Szókratész elméjében ez a szintézis.

A *tragédia születésében* épp ezért nem mulasztott el rámutatni a Szókratészben rejlő logikai erő kritikus pontjára, ami abban áll, hogy a szókratészi logika minden esetben csak másokra gyakorolt hatást, önmagával szembefordulni viszont képtelennek mutatkozott. Nietzsche metaforájával élve: „a logikai szókratizmus roppant lendkereke mintegy Szókratész mögött forog, [...] Szókratészen keresztül nézve kell megpillantanunk, akárha árnyékon át néznénk.”²⁷

A történeti Szókratész józanságának következtében meglehetősen kevés művészi hajlammal bírt, ami mélyen nyomasztotta a költői beállítottságú Nietzschét, aki Szókratészben találta meg a tudományos szellem őst. Brandenstein Béla szerint „ezek között a kemény logikai keretek között Nietzsche nem érzi jól magát, ezért nem tud sokáig igazságos lenni Szókratész iránt. Nem látja meg, hogy a régi görög szellemet, amely a nagy tragédiát megalkotta, nem Szókratész, hanem a már Szókratész előtt megindult görög felvilágosodás-mozgalom ásta alá, ennek legtipikusabb megnyilvánulásai pedig a régi szellemet szétrágó szubjektív realizmusnak elvi és elméleti megfogalmazást adó szofisták voltak. Szókratész már ezt a világot találta maga körül.”²⁸

Szókratész Nietzsche számára ezzel szemben a görög optimizmus és racionalizmus példája, és egyben az élet iránti pesszimizmus legfőbb megtestesítője is, aki keresi a helyes létezést és realitást. Az első „önteremtő filozófus”,

²⁶ Nietzsche: KSA 8.97, 6[3]

²⁷ Nietzsche: *A tragédia születése*. Fordította Kertész Imre, Európa, Budapest, 1986. 130.

²⁸ Brandenstein Béla: *Nietzsche*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 24.

aki figyelmét kimondottan a belső, a lélek felé fordította (ami több mint a szubjektivitás). Aszkéta, aki az etika szubsztanciáját a cáfolatban és a szűkülődésben találta meg. Mindemellett eredendően valami nem-görög, csúf, beteges és dekadens, próto-alexandriai és próto-keresztény, racionalista, tudományos, gyenge és utánzó. A korábban létező értékek élő karikatúrája. A bölcs utolsó típusa: a bölcs mint az ösztönök leggyőzője a *szophia* által.²⁹

Nietzsche számára Szókratész tehát a „specifikus nem misztikus” alap-típusa, akiben a logikai természet túlságosan erősen van jelen, épp úgy, ahogy az ösztönös bölcsesség a misztikus személyiségben. Azaz Nietzsche szerint „Szókratész a nagy athéni bölcselő nemcsak nagy mámortalan, tehát dionüszosztalan szellem, a nagy görög Antidionüszosz, hanem józan és egyszerű, mértékletes és illúziótlan természetével a teljesen romantikátlan ember is egyben,”³⁰ akit az a rendíthetetlen hit jellemez, hogy az okság vezérfonalán haladó gondolkodás az élet legmélyebb szakadékaig is lehatolhat, s a létet nemcsak hogy megismerni, hanem megváltoztatni is képes.

Szókratész lényének és személyiségének megértéséhez Nietzsche számára a *daimonion* elemzésén keresztül vezet az út. A *daimonion* jelentősége ebből a nézőpontból vizsgálva elsősorban abban áll, hogy Szókratész a benne megszólaló isteni hangban talált szilárd szellemi támaszra azokban a ritka pillanatokban, „midőn roppant esze megingott.”³¹

Nietzsche a *daimonion*nal kapcsolatban implicit módon a platóni értelmezés mellett foglal állást, amikor kimondja, hogy minden esetben, amikor az isteni hang megszólal, csak óva int, semhogy pozitív cselekedetre készítetne.³² Ahogyan fogalmaz: „Ennél a teljesen abnormális természetnél az ösztönös bölcsesség kizárólag úgy és azért jelentkezik, hogy hébe-hóba gátló módon szembeszegüljön tudatos megismeréseivel. Míg minden produktív emberben épp az ösztön az alkotói-affirmatív erő, a tudatosság pedig kritikusan és fékezően működik bennük: Szókratészben az ösztön lesz kritikussá és a tudatosság alkotóvá.”³³

Szókratész *daimónja* Nietzsche értelmezése szerint tehát olyasvalami, ami túl van az ész és a ráció határain.³⁴ Irracionális tényező, amely a tudattalantól táplálkozik, és az értelem meghatározó szerepén kívül esik. Ez a tény azért igazán fontos, mert a *daimóni* hang elemzése kapcsán megállapítható,

²⁹ Vö. Nietzsche: *Előadásjegyzetek a Platón előtti filozófusokról*. 317.

³⁰ Brandenstein Béla: *Nietzsche*. 24.

³¹ Nietzsche: *A tragédia születése*. 129.

³² Xenophónnál a jelzés pozitíve meg is parancsolhat egy cselekvést. Ld. Szókratész védőbeszéde bírálói előtt. In. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Fordította Németh György, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986. 193.

³³ Nietzsche: *A tragédia születése*. 129.

³⁴ Nietzsche: *A tragédia születése*. 129.

hogy Szókratész racionalizmusát és apollóni voltát még az is igazolni látszik, aminek a józan ész várakozása szerint cáfolnia kellene. Ugyanis Nietzsche szerint Szókratész esetében még a *daimóni* hangról is elmondható, hogy tudatos kritikai beállítódású, annak ellenére, hogy alapvetően ösztön-jelleggel kellene rendelkeznie. Ennyiben a *daimóni* hang tehát szintén apollóni tulajdonsággal bír a dionüszoszi momentum érvényesülése helyett. Ezen a ponton azonban felmerül egy újabb kérdés, nevezetesen, hogy vajon igaza van-e Nietzschének akkor, amikor a *daimonion* pusztán kritikai beállítottsága miatt Szókratész racionalizmusának és tudatos voltának alátámasztására használja fel? Igaz ugyan, hogy a platóni értelmezés szerint a *daimonion* mindig csak negatív módon, azaz kritikai attitűddel lép fel, azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a *daimóni* hang jelentkezése éppen hogy túlmutat a logika és a racionalitás határain, mivel ösztönös módon és kiszámíthatatlan rendszerességgel jelentkeznek. Ilyen értelemben a tudattalanból táplálkozik. Ezek alapján tehát relevánsnak tekinthető a kérdés, hogy jogosan tartja-e Nietzsche a *daimonion* egyetlen jellemző tulajdonsága (a kritikai attitűd) alapján az apollónival kapcsolatban álló tényezőnek? Nem lehetséges-e, hogy a *daimonion* negatív állásfoglalása nietzschei értelemben véve „ösztönös” ellenvetés?

Összegezve tehát az eddigieket: míg Hamann számára a szókratészi *daimonion* az ész korlátolt és határolt voltának bizonyítására szolgál és a hit általi megismerés szükségességét hirdeti, addig Nietzschénél az apollónival kapcsolatban álló és tudatos kritikai attitűddel rendelkező szókratészi *daimonion* épp az értelem diadalát eredményezi az ösztönök felett, és lehetővé teszi, hogy Nietzsche Szókratészt mint a teoretikus bölcs alaptípusát mutassa be.

AZ ÉRTELEM HATÁRÁBA ÜTKÖZŐ SZÓKRATÉSZ

Ezen a ponton azonban mindenképpen szükséges megemlítenünk, hogy Nietzsche Szókratész értelmezése nem áll meg ott, hogy Szókratészt az értelem ösztönérettel szembeni diadalra juttatójaként elítéli és kritikusan, elutasító módon szemléli. Kiadatlan írásaiban ugyanis találkozunk egy Szókratészre vonatkozó meghatározó fontosságú problémafelvetésével, amely „a zenélő Szókratész” (*musiktreibende Sokrates*) szókapcsolattal fémjelezhető. Nietzsche a *Phaidón* alapján arra jut, hogy Szókratész élete végén mégiscsak ráébredt, hogy az értelem korlátozott és határolt, így a zenére, a művészetre, és a szenvedélyre is szükség van ahhoz, hogy az ember teljes és valódi ismerethez jusson. Ezek szerint tehát egyfelől a logika ereje és központi szerepe teszi Szókratész nézeteit művészetellenessé és a dionüszoszi világnézettel szembenállóvá, másfelől azonban végül éppen a logikus gondolkodás lesz az,

ami élete végén a börtönben arra a belátásra készíti, hogy az emberiségnek talán mégiscsak szüksége van a zenére és a művészetek birodalmára, mivel nem is olyan biztos, hogy a világ pusztán tudományos vizsgálódás által megismerhető.

Lehetséges volna, hogy Nietzsche erre az ellentmondásra nem figyelt föl? Úgy gondolom, nem arról van szó, hogy Nietzsche elsiklik egy ellentmondás felett, hanem inkább arról, hogy itt tapint rá Szókratész rejtélyes nagyságának magyarázatára: az ész kizárólagos hatalmát hirdető Szókratészt épp az ész vezeti az ész határainak felismerésére, vagyis arra a következtetésre, hogy az ész talán mégsem minden, az ösztönöknek is meg kell hagyni a megismerésben betöltött szerepét. Ez a nietzschei belátás paradox módon egyúttal Nietzsche gondolkodói nagyságaként is értelmezhető: az ösztönök fontosságát hangsúlyozó Nietzschét szintén az ész határainak felismerése készíti rá, hogy saját előfeltevéseivel szemben elismerje, Szókratész számára mégsem az ész jelentette a megismerés egyetlen fontos elemét.

A *tragédia születésében* Nietzsche szintén beszél egy „zenélő Szókratész” eljövételéről, azonban eltérő értelemben. Ez az eljövendő Szókratész természetes módon egyesíti magában a démoni elragadtatást és a racionális tudat ironikus tisztánlátását. Ebben a képben Nietzsche Szókratész alakján keresztül saját régi vágyát az apollóni és dionüszoszi életszemlélet összebékítését vizionálja. Ez az, amit kiadatlan töredékeiben „tragikus embernek” nevez.³⁵

Fontos szerep juthat annak a ténynek, hogy Nietzsche erotikus gondolkodóként jellemzi Szókratészt, aki úgy vélte, történeti jelentőségű szerepet tölthet be azzal, hogy felismerte, az ösztönök dekadenciájára a racionalitás szolgálhat megfelelő gyógymóddal. Szókratész jelentősége Nietzsche számára azonban abban áll, hogy Szókratész szinte önként vállalta a halált, meghatározó hatást gyakorolva a későbbi korok gondolkozására azáltal, hogy elhintette az életellenesség, az élettagadás magvát. Amint *A tragédia születésében* összefoglalja a *Phaidón* és *A lakoma* utolsó oldalait: „De hogy halálra és nem csupán száműzésre ítélték, az, úgy tetszik, Szókratész műve volt, amit teljes tisztánlátással vitt véghez, s anélkül, hogy élt volna benne a halál iránti természetes irtózat: ugyanazzal a nyugalommal indult a halál, mint az új nap elé, amikor pirkadat idején, ahogy Platón leírta, utolsóként elment a lakomáról, s a háta mögött, a padokon meg a földön elnyúlva, ott maradtak alvó asztalcimborái, hogy róla, Szókratészről, az igaz erotikusról álmodjanak. A meghalni készülő Szókratész lett a nemes görög ifjúság új eszményképe, olyan eszmény, amelyet addig még sosem tisztelt.”³⁶ Vagyis Nietzsche min-

³⁵ Vö. Nietzsche: „Der tragische Mensch als musiktreibende Sokrates”, *Nachlass*, (1870-71 Winter – 1872 Herbst) III/3, 235., ill. KSA, NF, 7, 224.

³⁶ Nietzsche: *A tragédia születése*, Fordította Kertész Imre, Európa, Budapest, 1986. 112.

den bizonnyal megsejtette, hogy Platón Szókratészről szóló leírása *A lakoma* végén halálának szimbolikus bemutatása.³⁷

Nietzsche számára a valódi szókratészi rejtély tehát a következő: lehetséges-e, hogy az életbe szerelmes Szókratész, halálának pillanatában megtagadja a létezést?³⁸ Nietzsche ugyanis egyértelműen ismerte és becsülte az életbe szerelmes Szókratészt. Amint *A vándor és árnyéka* című művében fogalmaz: „A kereszténység megalapítójával szemben Szókratész javára írható, hogy élt benne egyfajta vidám, könnyed komolyság és a kópéságnak a bölcsessége, amely az ember legnagyobb lelki állapota.”³⁹ Ez az életszemlélet jelenik meg Xenophón *Lakomájában* is, ahol Szókratész táncra perdül, illetve Platón egyes dialógusaiban, amikor Szókratész tréfálkozó és ironikus vonásait emeli ki. Az életet megtagadó Szókratész azonban félelmetes gyűlöletet és ellenérzéseket váltott ki Nietzschéből. A platóni szöveghelyre, ahol halála előtt Szókratész arra kéri Kritónt, mutasson be áldozatot Aiszklépoisznak, a gyógyítás istenének, Nietzsche a következőképpen reagál *A vidám tudomány* című művében: „Lehetséges hát? Ez a vidám ember... - pesszimista lett volna? ... Szókratész szenvedett az élettől! És ezért bosszút is állt az életen – azokkal a burkolt értelmű, félelmetes, istenfélő és istenkáromló szavakkal!”⁴⁰ Bertram Nietzschéről szóló könyvében ennél az idézetnél azonban szerepel egy további mondat: „Bárcsak csöndben maradt volna élete utolsó pillanataiban – akkor talán magasabb szellemiségről tett volna tanúbizonyságot.”⁴¹ Ez a szövegrész sem az eredeti német szövegben, sem a magyar fordításban nem szerepel. Mégis fontosnak tartom kiemelését, mivel tökéletesen illusztrálja milyen ellentmondásos volt Nietzsche viszonya a görög filozófushoz. Egyrészt nagyra becsülte, mint történelmi jelentőségű gondolkodót, az individuum első megtestesítőjét, az élet szerelmesét, másrészt gyűlölte őt azért, hogy élete végén az önként vállalt halállal megtagadta a létezés szentségét. Hiszen ebből a tisztán világosan kiderül, hogy lelke mélyén, nagyon is tisztelte, sőt egyenesen szerette Szókratészt, mivel azt kívánta, bárcsak ne hozta volna meg ezt az értelmezése szerint helytelen döntést az élete végén. Ezen a ponton pedig joggal merül fel a kérdés, vajon nem értelmezhetnénk-e ezt a Szókratészben rejlő kettősséget (az élet szeretetét és gyűlöletét) úgy, mint amely éppenséggel az élet és halál istenének, Dionüszosznak a kettősségén

³⁷ Vö. Hadot: *A lélek iskolája – lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Fordította Cseke Ákos. Kairosz, Budapest, 2010. 118.

³⁸ Vö. Hadot: *A lélek iskolája – lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. 119.

³⁹ Nietzsche: *A vándor és árnyéka*. Fordította Török Gábor, Göncöl, Budapest, 1990. 303.

⁴⁰ Nietzsche: *A vidám tudomány*, 249., Vö.: Bertram: *Nietzsche*, 339.

⁴¹ Ld.: Hadot: *A lélek iskolája – lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Fordította Cseke Ákos. Kairosz, Budapest, 2010. 121., 130. lábjegyzet

alapul.⁴² Ez újabb érv lehetne azon Nietzsche értelmezésekkel szemben, amelyek Szókratészt kizárólag apollói személyiségjegyekkel bíró emberként kívánják bemutatni, és újabb érv lehetne azon értelmezők argumentációjában, akik azt állítják, Szókratész személyiségében apollói és dionüszoszi jegyek egyaránt jelentkeznek.

Mindenesetre elgondolkodtató, hogy *A lakoma* oldalain Platón maga is dionüszoszi személyiségjegyekkel ruházza fel Szókratészt.⁴³ Gondoljunk csak arra a szövegrészre, ahol Agathón azt mondja Szókratésznek, hogy a bölcsesség dolgát ők ketten majd később fogják eldönteni, mégpedig Dionüszosz ítélőszéke előtt (*A lakoma* 175e). De gondolhatunk arra a jelenetre is, amikor Alkibiadész repkényből és ibolyából font koszorújának szalagjait Szókratész fejére köti (*A lakoma* 212e-213e). Ezen a módon ugyanis a költői versenyek győzteseit szokták dicsőíteni. De erre utal az is, amikor Alkibiadész szilénhez hasonlítja Szókratészt. Erősen dionüszoszi hatásként értelmezhető továbbá, hogy senki sem bírja az italt olyan jól, mint ő (*A lakoma* 176c, 220a, 223d), és ő az egyedüli, aki nem alszik el a lakoma végén (*A lakoma* 223d). Ennek megfelelően az Agathónnal való fogadás szerint Dionüszosz ítéletének megfelelően a bölcsesség terén is őt illet az első hely. Hadot mindehhez hozzáteszi: „nem lehetetlen, hogy Szókratész hosszú eksztázisa és elragadtatása, amiről Platón kétszer is említést tesz a dialógusban, szintén dionüszoszi vonás”⁴⁴. Ezek után már nem is annyira meglepő, hogy a klasszika filológus Nietzsche paradox módon gondolkodásában olykor Dionüszossal társítja Szókratészt, amikor erotikus gondolkodóként jellemzi őt. Ebből kitűnik, hogy Nietzsche felismerte Szókratész személyiségében az apollói mellett a dionüszoszi vonásokat is. Talán éppen *A lakoma* tanúságára támaszkodva, ahol Platón leírása szerint Szókratész az apollóni és a dionüszoszi területén egyaránt diadalmaskodik.

Nietzsche végső következtetése Szókratész elemzése kapcsán tehát abban áll, hogy az értelem hatalma még az ő esetében is korlátozott és határolt volt, amennyiben a logikai gondolkodás éppen ahhoz a felismeréshez vezette el Szókratészt, hogy a zenére, a művészetre, az ösztönökre és a szenvedélyre is szükség van a megismeréshez, és általában az ember boldogulásához. A megismerésnek az ész és az értelem tehát szükséges, önmagában azonban nem elégséges feltételét képezi. Az ész az ösztönök és a szenvedélyek nélkül nem alkalmas arra, hogy általa ismeretek birtokába kerüljünk.

⁴² Vö.: Hadot: *A lélek iskolája*, i.m. 122.

⁴³ Vö.: Hadot: *A lélek iskolája*, i.m. 122-123. A felsorolt idézetek összegyűjtése Hadot munkáját dicséri, miként az a gondolat is, hogy Szókratész a *Lakomában* határozottan dionüszoszi vonásokkal rendelkezik.

⁴⁴ Hadot: *A lélek iskolája*. 123.

Ezen a ponton visszakanyarodhatunk Hamannhoz, aki szerint a szenvedélyek a zseniális gondolkodás és alkotó készség termékeny alapját képezik. Ennek bizonyítására felidézi az epilapsziás Héraklész, és a haragtól őrjöngő Aiasz alakját, valamint felvonultat több Bibliából származó történetet is, például beszél Dávidról, aki Gáth király udvarában bolondnak tette magát. Ezen kívül reflektál arra az antik toposzra is, mely szerint épp elmével rendelkező költő nem juthat fel a Helikon csúcsára.⁴⁵ Ezek a történetek Hamann szerint kiválóan példázzák a bölcsességnek, valamint a lelki-szellemi kiválóságnak a szenvedéllyel való szoros kapcsolatát, valamint megvilágítják azt is, hogy a szenvedélyek hajtóereje nélkül az ész és a racionalitás tehetetlen és impotens.⁴⁶ Nietzsche tehát más gondolatmenet szerint haladva ugyan, de végül ugyanarra a következtetésre jut, mint Hamann, azaz, hogy az értelem a szenvedély és a művészetek ereje nélkül önmagában nem elegendő az igazság megismeréséhez. Hamann és Nietzsche felfogása közt a különbség elsősorban tehát nem abban áll, hogy Hamann értelmezésében Szókratész személyisége és élettörténete az értelem korlátolt voltára mutat rá, Nietzsche számára viszont az értelem diadalát reprezentálja, hanem abban, hogy az értelem határolt voltának felismerése mellett Hamann a hitet, Nietzsche pedig a zenét, a művészeteket, és az ösztönöket, vagyis az apollói életszemléletnek a dionüszoszival való kiegészítését jelöli meg a megismerésének útjaként.

⁴⁵ Kocziszký Éva: *Hamann és a modernitás kritikája*. 72. o.

⁴⁶ Uo.

ÉSZ ÉS VÉGTELEN – A GONDOLKODÁS HATÁRTAPASZTALATA DESCARTES-NÁL*

PAVLOVITS TAMÁS

Az abszolút végtelen az emberi gondolkodás határát jelenti. Különös, hogy éppen a végtelen szolgál határként a gondolkodás számára, a végtelen, amitől idegen minden határ és határoeltság. Ennek az az oka, hogy ama képesség, amely az elvont, reflexív és diszkurzív gondolkodásért felelős: az ész vagy az értelem véges, és ennél fogva képtelen felfogni és megérteni a végtelent. A végtelen ellene szegül elgondolásának, és így az észnek a végtelen felfogására irányuló törekvése szükségszerűen kudarcot vall. Ezt a kudarcot határtapasztalatnak nevezem, mivel ebben a véges ész saját határát tapasztalja meg. E kudarc alapjában egy negatív tapasztalat, ám negativitása ellenére legalább két pozitív hozadéka van. Az egyik, hogy e tapasztalatban a gondolkodás saját természetéről, ti. meghaladhatatlan végességéről szerez rendkívül fontos ismeretet. A másik pedig, hogy a túlnani, amely megvonja magát a gondolkodástól azáltal, hogy meghaladja azt, éppen e tapasztalat által ad hírt magáról a gondolkodás számára. A határtapasztalatnak következőképpen egyszerre van etikai következménye, amennyiben az önmegismerést érinti, és teoretikus eredménye, amennyiben, még ha negatív formában is, a túlnaniról (minden lehetséges megismerésen túlnaniról) szerezhető tudás általa.

A filozófia történetében számos kísérlet született annak a pozitív hozadéknak a kiaknázására, amely a véges észnek a végtelennel szemben szerzett határtapasztalatából ered. E kísérletek során a határtapasztalat más és más értelmezést kapott. Jelen tanulmányban a descartes-i gondolkodásra fókuszálok, és azt elemzem, milyen jellegű Descartes szerint az a határtapasztalat, amelyre a véges ész a végtelen elgondolása során tesz szert. Mindenekelőtt azt kell megértenünk, miben áll Descartes szerint az ész végessége, majd azt, mi jellemzi a végtelen elgondolhatóságát, végül pedig ezek alapján kerülhet sor a határtapasztalat elemzésére.

* A tanulmány a 81165 számú OTKA kutatási projekt támogatásával készült.

A határtapasztalatnak két lehetőségfeltétele van: az ész végessége, és hogy az ész valamilyen (*a priori* vagy *a posteriori*) módon viszonyban álljon a végtelennel. Descartes számos helyen hangsúlyozza az emberi ész végességét. E végesség megértéséhez először tisztáznunk kell, mit nevez Descartes észnek. Az ész vagy értelem jelölésére Descartes számos terminust használ. Latinul az *ingenium* és a *ratio*, franciául a *bon sens*, az *entendement* és a *raison* jelentik az észet. Az ész vagy értelem az akarat, az érzékelés és a képzelet mellett a lélek egy fakultása, amelynek fő funkciója, hogy az igazat megkülönböztesse a hamistól. Ez a fakultás az, amely az *Értekezés a módszerről* híres kezdősorai szerint egyenlően oszlik meg az emberek között.¹ Az ész annak köszönhetően tud különbséget tenni az igaz és a hamis között, hogy rendelkezik egy sajátos szellemi látással (*intuitus* vagy *intellectus*), amely Descartes szerint nem más, mint egy ún. „természetes világosság” (*lumen naturae*) az elmében.² Ez a látás képes közvetlenül felismerni az igazat és elválasztani a hamistól, és ennek eredménye a világos és elkülönült (*clare et distincte*), azaz evidens belátás vagy megismerés. Descartes-i értelemben tehát az ész egy olyan mentális látást jelent, amely nem közömbös az igazság iránt, hanem megkülönböztető hajlama révén éppen az igaz megismerés képessége. Ha a *bon sens* egyszerű tárgyat szemlél, akkor közvetlenül képes az igazság megragadására. Az ész látásának tárgyai: ideák. Descartes a gondolatok formáját nevezi ideának, „amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk.”³ Ideák nélkül nincsen ész, hiszen ideák nélkül semmilyen gondolatnak nem lehetnénk tudatában, ám az ész nem azonos az ideákkal, mert természetét sokkal inkább egy látásmód, mintsem az ideák maguk képezik. Az ész nemcsak látja az ideákat, hanem műveleteket is képes végezni velük. Az ideákkal végzett mentális műveletek jelentik az ész következtető, azaz diszkurzív képességét. A következtetés alapja, hogy az alapelvek, tehát a kiinduló ponto és a következtetés során elvégzett minden egyes lépés igazságát világosan és elkülönítetten kell az észnek belátnia. Descartes ezt a *Szabályokban* dedukciónak nevezi.⁴ E feltétel teljesü-

¹ „A józan ész az a dolog, amely a legjobban oszlik meg az emberek között.”, *Értekezés a módszerről*, Budapest, Ikon, Matúra, 1992. 15 (Boros Gábor fordítása).

² „Intuición [...] egy tiszta és világos elmének minden kétségen felül álló felfogását [értem], amely csakis az ész világosságából születik meg.”, *Szabályok az értelem vezetésére*, In. Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. 102 (Szemere Samu fordítása).

³ Válaszok a második sorozta ellenvetésre, In. Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest, Atlantisz, 1994. 124 (Boros Gábor fordítása).

⁴ V.ö.: *Szabályok az értelem vezetésére*, 103.

lése esetén mind az alapelvek, mind a következtetett vagy deduktív ismeretek igazak lesznek. A karteziánus ész tehát négy lényegi képesség segítségével határozhatjuk meg. Ezek: (1) a szellemi látás képessége, (2) az igaz és a hamis közötti megkülönböztető képesség, (3) az ideákkal végzett műveletek képessége és (4) a következtető képesség.

Mindezek alapján pontosan meg tudjuk határozni, miben is áll az ész végessége. Az ész három oknál fogva is véges. Egyrészt, mert az ideák, amelyek által ismeretekre tesz szert formák, márpedig a forma *per definitionem* véges; véges formákból pedig az ész véges ismeretekre tehet csak szert. Másrészt, mivel az ész leglényegibb képessége, a látás, véges, ugyanis csak egyszerű fogalmakat, egyszerű ideákat és egyszerű igazságokat képes tisztán és elkülönítetten belátni, túl összetetteket már nem. Ennek a látásnak a hatóköre tehát véges. Harmadrészt pedig, mert az összetett dolgok megismeréséhez az észnek deduktív láncokat kell létrehoznia, amihez időre van szüksége, e láncolatok pedig nyilvánvalóan végesek.

Az ész tehát minden tekintetben véges és határolt. Határoltsága azonban nem jelenti azt, hogy ne vonatkozna valamilyen módon a végtelenre. A véges emberi elme ugyanis rendelkezik a végtelen, mégpedig az abszolút értelemben vett végtelen ideájával, és ennek köszönhetően a véges ész meghatározott viszony fűzi a végtelenhez. A megismerés descartes-i dramaturgiája szerint az ész azután bukkan a végtelen ideájára, miután felismerte az *ego cogito, ego existo* felfüggeszthetetlen igazságát, és vizsgálni kezdi, mi is az *ego*, mint *res cogitans*. Tudjuk jól, hogy a végtelen tökéletesség ideájából ered Isten létének bizonyossága. Jelen esetben azonban nem e bizonyosság eredetét, sem nem az ezzel összefüggő istenérv jogosságát vizsgálom, hanem a véges ész meghatározott viszonyát a végtelen ideájához.

A VÉGTELEN IDEÁJA

Az a mód, ahogyan Descartes a végtelen fogalmát kezeli, Szent Tamás örökségének tekinthető. Szent Tamás határozta meg elsőként az abszolút vagy minőségi végtelen fogalmát, szemben az arisztotelészi potenciális és aktuális végtelen fogalmaival. A minőségi végtelen fogalmát nem egy véges mennyiségből hozzuk létre tagadva a határoltságát, és azt állítva, hogy mindig hozzáadható újabb és újabb mennyiség. A minőségi végtelen nem határtalanságánál, hanem tökéletességénél fogva végtelen. Ez esetben a végtelen – a mennyiségi végtelennel szemben – olyan tökéletességet jelent, amelyhez semmi nem adható hozzá, azaz abszolút és befejezett. Descartes a végtelen fogalmát szigorúan ebben az értelemben használja, és megkülönbözteti tőle a határtalan fogalmát, amely arisztotelészi értelemben a potenciális végtelent

jelenti. A határtalant *indefinitum*-nak, a végtelent *infinitum*-nak nevezi.⁵ A határtalan fogalma (*indefinitum*) a mennyiségek, mint például a számok, a tér, az idő stb. esetében használatos. Ezekben a határtalanság egyfajta negativitást jelent, hiszen a határ hiánya jellemzi őket, ám határtalanságuk maga is viszonylagos, mert amíg növelhetőségük vagy csökkenthetőségük tekintetében nem ismerünk fel bennük határt, addig más szempontból nagyon is határoltak. Egészen más a helyzet a végtelennel (*infinitum*), ami Descartes szerint egyedül Istenről állítható. Ez Isten legfontosabb attribútuma, ezért istennévként is használatos. Ez esetben a végtelen kizárólag pozitivitást hordoz, hiszen e fogalomban semmilyen értelemben nem veszünk észre határoltságot. Jelen esetben a tökéletesség értelmében beszélünk végtelenről: olyan végtelen tökéletességről van szó, amely minden felfogható tökéletességet maradéktalanul tartalmaz. A végtelen e minőségi értelmezésével tehát Descartes a középkori hagyomány nyomdokain halad. Ellenben teljesen új módon közelít a végtelen problémájához akkor, amikor a végtelennek nem a fogalmi meghatározását, hanem annak *elgondolhatóságát* helyezi gondolkodása középpontjába. Ez a descartes-i ismeretelmélet sajátos dramaturgiájából következik: az ész először a végtelen *ideáját* veszi észre, tehát a végtelen mentális reprezentációját, nem pedig magát a végtelent.

Miként írja le Descartes a végtelen ideáját? Mindenekelőtt látni kell, hogy a végtelen ideája kifejezés ellentmondást hordoz magában. Az idea, a már idézett meghatározás szerint olyan forma, amely észlelése által az elme valaminek a tudatába kerül. A forma pedig *per definitionem* véges. Ezzel szemben a végtelen formából éppen az hiányzik, ami formává teszi: a lehatároltság. Következésképpen komoly problémát jelent, hogy miként lehetséges a végtelen ideája az elmében. Az elme azonban tud a végtelenről, van fogalma róla, ezért a végtelennek kell legyen ideája. Hogyan írható le tehát a végtelen ideája?

Egyik lehetséges megközelítés, hogy a végtelen ideáját nem véges formaként, hanem az elme intelligibilis horizontjaként, azaz egyfajta negatív formaként próbáljuk meg értelmezni. Ez esetben a végtelen azt a horizontot jelentené, amely előtt a véges formák megjelennek, és amely a véges ideák megjelenését egyáltalán lehetővé teszi. Erre látszik utalni Descartes következő megjegyzése:

„Márpedig azt állítom, hogy az a fogalom (*notion*), amellyel a végtelenről rendelkezem, a véges előtt van meg bennem, mivel csupán abból, hogy megragadom (*je conçois*) a létet, vagy azt, ami van, anélkül, hogy végesként vagy végtelenként gondolnám el, magát a végtelen létet raga-

⁵ Az *indefinitum* határtalanként történő visszaadásakor Dékány András fordítását követem. Ld. Descartes: *A filozófiai alapelvei*, I, 26.

dom meg; ám ahhoz, hogy képes legyek megragadni egy véges létezőt, szükséges, hogy valamit kivegyek (*je retranche*) a lét általános fogalmából, amelynek következésképpen meg kell előznie ezt”.⁶

A meghatározatlan lét elgondolása a végtelen lét elgondolása, amelynek szükségszerűen meg kell előznie bármely véges létező elgondolását. A meghatározatlan lét formátlan és végtelen, és ez teszi lehetővé, hogy a véges létező megjelenjen a gondolkodásom előtt. Így a végtelen egyfajta horizont lenne, amelyről nem közvetlenül, hanem annak köszönhetően tudok (azaz van róla ideám), hogy a véges létezőket képes vagyok elgondolni.

Ennek az értelmezésnek azonban több dolog is ellentmondani látszik. Mindenekelőtt az, hogy ez esetben a végtelenről csak közvetett tudásunk volna, azaz a véges létezők el kellene takarják az ész elől a végtelent, és csak közvetve férhetnénk hozzá, miközben Descartes hangsúlyozza, hogy a végtelen ideája világos és elkülönített idea, tehát nyilvánvalóan közvetlenül adódik az ész számára. A másik nehézség az, hogy a végtelen így továbbra is – a potenciális végtelen mintájára – kiterjedésként értelmeződne (még ha intelligibilis kiterjedésként is), szemben azzal, amit Descartes állít, hogy a minőségi végtelent teljes egyszerűség és oszthatatlanság jellemzi.⁷

Gassendi maga is fennakadt azon a nehézségen, amit a végtelen ideájának elgondolhatósága okoz, és azt vetette ellen Descartes-nak, hogy a végtelen ideája nem lehet igaz (é. *clare et distincte*) idea, hiszen ez az idea képtelen teljes egészében reprezentálni a végtelent, hanem annak csak egy részét, mégpedig meglehetősen csekély részét tudja megjeleníteni. Ez a csekély rész pedig nem reprezentálja jobban magát a végtelent, mint ahogyan egy hajszál annak az embernek az egészét, akinek a fejbőréből kihullott – teszi hozzá. Descartes erre az ellenvetésre a következő választ adja: „nyilvánvaló, hogy az az idea, amellyel a végtelenről rendelkezünk, a végtelennek nem csupán egy részét, hanem *teljes egészét reprezentálja*, oly módon, ahogyan egy emberi ideának azt reprezentálnia kell”.⁸ Ez a válasz egyrészt világossá teszi, hogy a végtelen ideája nem egy horizont, amely előtt a véges ideák megjelennek, azaz nem egy forma inverze, vagy mátrixa, hanem maga is egy forma. Másrészt pedig hangsúlyozza, hogy a végtelen ideája mint forma *nem teszi véges-sé a végtelent*, azaz nem csupán tökéletlenül, a végtelennek csupán egy részét

⁶ Clerselier-hez írt levél, 1649. április 23, AT, V, 356.

⁷ „Ezzel ellentétben ugyanis az egység, az egyszerűség, vagyis mindannak elkülöníthetlensége, ami Istenben van, egyike, s nem is a legcsekélyebbike azoknak a tökéletességeknek, amelyek meglétét Istenben belátom”, Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest, Atlantisz, 1994. 63 (Boros Gábor fordítása).

⁸ Válasz az ötödik sorozat ellenvetésre, A harmadik elmélkedéssel kapcsolatos ellenvetésekre adott válaszok, VII, AT, VII, 368 (kiemelés tőlem).

reprezentálja, hanem a végtelent teljes egészében (*totum infinitum*), azaz tökéletesen.

El kell tehát fogadnunk, hogy a végtelen ideája által, annak ellenére, hogy a nyelvi kifejezés, amely jelölni hivatott, ellentmondásosnak tűnik, maga a tökéletes végtelen, vagy a végtelen tökéletesség jelenik meg az elmében az ész számára, és hogy az ész ezzel létesít viszonyt, amikor az ideák között rábukkan. Az ész tehát ezen idea által a tökéletes végtelent észleli, a végtelenről szerez tudomást, mégpedig nem akárhogyan: világosan és elkülönítetten. A végtelen elmebeli megjelenési formájának problematikussága arra az összetett tapasztalatra utal, amelyet határtapasztalatnak nevezek.

A HATÁRTAPASZTALAT

A karteziánus ész határtapasztalatának megértéséhez a végtelen ideájában rejlő ellentmondásosságot vagy pontosabban paradoxalitást kell közelebről szemügyre vennünk. A kortárs fenomenológusok nem egyszer rámutattak a descartes-i végtelen ideájának fontos fenomenológiai hozadékára. Émmanuel Lévinas szerint a végtelen ideája Descartes-nál a transzcendencia elgondolását teszi lehetővé anélkül, hogy transzcendens jellegén csorba esne. Lévinas több helyen hangsúlyozza, hogy Descartes-nál a végtelen ideája révén a gondolkodás „többet gondol annál, mint amit gondol”.⁹ Jean-Luc Marion pedig túlteltett fenoménként (*phénomène saturé*) írja le a descartes-i végtelen ideáját, amelynek az a jellemzője, hogy anélkül adódik, hogy ő maga tárgyasulna.¹⁰ Mindkét esetben a végtelen ideája saját paradoxalitása révén túlmutat önmagán, valamilyen elgondolhatatlan többletet hordoz, és anélkül jelenít meg valamit, hogy azt végesítené vagy tárgyasítaná. Bizonyos értelemben e megjelenések a határtapasztalat sajátosságai, hiszen az el-nem-gondolható elgondolhatósága vagy a meg-nem-jelenő megjelenése által valami túlnani ad hírt önmagáról, valamint az emberi gondolkodás saját határoltságával szembeül.

E fenomenológiai megközelítések is jól mutatják, hogy az ész számára a végtelen ideája paradox jellegű. Egy kortárs Descartes-kommentátor, Jean-

⁹ Lévinas, É. (1997): „A filozófia és a végtelen ideája” Fordította Tarnay László, In. *Nyelv és közelség*, Pécs, Jelenkor, 35. E problémáról részletesebben ld.: Pavlovits: „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál (Lévinas Descartes értelmezése)”, In. *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, Szerk: Bokody Péter, Szegedi Nóra, Kenéz László, Budapest, L'Harmattan, 2008. 59-72.

¹⁰ J.-L. Marion: „Le phénomène saturé”, In. J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion, P. Ricoeur: *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992. 124. valamint: Jean-Luc Marion: *Étant donné*, Paris, PUF, 2005. 296-309.

Baptiste Jeangène Vilmer, rámutat arra, hogy e paradox-jelleg azáltal válik explicitté, hogy Descartes hangsúlyozza: a végtelen, ahogyan az elmében megjelenik minden idea közül a legvilágosabb, ám ennek ellenére megérthetetlen és felfoghatatlan marad.¹¹ Mít is jelent a világosság és a megérthetlenség a végtelen esetében?

„Isten ideája – írja Descartes – [...] a legteljesebb mértékben világos és elkülönített is, hiszen mindaz, amiről világosan és elkülönítetten belátom, hogy valóságos és igaz, s hogy valamilyen tökéletességet tartalmaz, ebben az ideában benne foglaltatik”.¹² Világossága és elkülönítettsége mértékének megítéléséhez látni kell, hogy milyen rendű bizonyosság társul hozzá. Míg az Isten létének bizonyossága, amely a végtelen ideájából ered, az elmélkedések analitikus rendjében csupán a *cogito* után következik, addig a megismerés szintetikus rendjében az első helyet foglalja el. Ez azt jelenti, hogy Isten létének bizonyossága mind a bizonyosság foka, mind pedig elsőbbsége tekintetében megelőzi a *cogito*-t :

„nemcsak hogy ugyanolyan bizonyos vagyok ebben [ti. Isten létében], mint minden másban, amit maradéktalanul biztosnak tartok, hanem még arra is fölfigyeltem, hogy a többi dolog bizonyossága is ennek bizonyosságától függ, sőt nélküle soha semmit nem tudhatnánk tökéletesen”.¹³

A végtelen ideájából fakadó bizonyosság tehát nemcsak megelőzi a *cogito* bizonyosságát, hanem a *cogito* bizonyossága maga is a végtelenben fellelt bizonyosságból fakad. Ennek csak közvetett magyarázata az isteni igazmondás metaforája. Közvetlen oka az, hogy Descartes-nál a véges a végtelen tagadása, éppúgy, mint a tökéletlenség a tökéletesség tagadása, nem pedig fordítva; következésképpen a végtelen minden végeshez képest elsőrendű, nem csak ontológiai, hanem episztemológiai értelemben is. Nem lehetne bizonyosságom a *cogito* véges ideájáról, valamint az abban rejlő objektív és formális létről, ha nem volna előzetes és ezt meghaladó bizonyosságom a végtelen ideájáról és az abban rejlő objektív és formális létről. A végtelen ideája tehát minden ideák közül a *legvilágosabb* és a *legelkülönítettebb*, valamint minden világosság és bizonyosság forrása. Ez a végtelen ideájának pozitív oldala. Ebből ered az elme megismerő képessége: a természetes világosság és a bizonyosság, tehát ebből ered maga az ész: a képesség az igaz és a hamis megkülönböztetésére.

¹¹ Jean-Baptiste Jeangène Vilmer: „Le paradoxe de l’infini cartésien”, In. *Archives de philosophie*, 2009/3 – Tome 72, 497-521.

¹² Harmadik elmélkedés, 58.

¹³ Ötödik elmélkedés, 86.

Lássuk most a végtelen ideájának negatív oldalát, amely a megérthetetlenségével kapcsolatos. Descartes több helyen hangsúlyozza, hogy a végtelen ideája megérthetetlen: „tudható, hogy Isten végtelen és mindenható, és hogy mivel lelkünk véges, sem megérteni, sem felfogni nem vagyunk képesek őt”.¹⁴ A megérthetetlenség az elme és az ész végességének következménye. A végtelen megértése ugyanis azt jelentené, hogy „átöleljük a gondolkodással”¹⁵, ami véges gondolkodás esetén lehetetlen, vagy még pontosabban azt, hogy „megértjük mindazt, ami benne intelligibilis”¹⁶. A megértés képessége feltételezhetően az ész diszkurzív képességével kapcsolatos. Megérteni egy ideát azt jelenti, hogy dedukció útján kibontjuk intelligibilis tartalmát. A véges ideák esetén ez – legalábbis egy fokig – lehetséges, ám a végtelen esetén ez lehetetlen, hiszen a dedukció eljárása, mint már említettem, véges. A megértés lehetetlensége szempontjából azonos módon esik a latba a végtelen és a határtalan, hiszen mindkettő megértése végtelen elmét feltételez. Descartes ezért óva int attól, hogy akár az egyiket, akár a másikat megérteni próbáljuk, mert ezáltal elkerülhetetlenül végessé tennénk.¹⁷ Mindazonáltal különbség van abban, ahogyan az ész a határtalanhoz (*indefinitum*) és ahogyan a végtelenhez (*infinitem*) viszonyul. Míg a határtalan nem csupán megérthetetlen, hanem homályos idea, addig a végtelen megérthetetlensége ellenére világos, sőt minden ideák legvilágosabbika marad.

E kettősség kezelésére Descartes két értelmi műveletet különböztet meg egymástól. Az egyik a megértés vagy felfogás, amelyet a „*comprehendere*” kifejezéssel jelöl, a másikat tiszta értelmi belátásnak, szellemi látásnak vagy egyszerű tudásnak nevezi, és az „*intelligere*” kifejezéssel jelöli.¹⁸ Míg a határtalant sem megérteni, sem belátni nem vagyunk képesek, addig a végtelent

¹⁴ Levél Mersenne-nek, 1630. május 27. Ld. még: „értelmem, amely véges, nem képes megérteni a végtelent”, Válasz az ellenvetések első sorozatára, AT, IX, 85.

¹⁵ Levél Mersenne-nek, 1630. május 27.

¹⁶ Válasz az ellenvetések ötödik sorozatára, a Harmadik elmélkedéssel szembeni ellenvetésekre adott válaszok, AT, VII, 365.

¹⁷ V.ö.: *A filozófia alapelvei*, I, 26.

¹⁸ E tekintetben szükséges beiktatni egy terminológiai tisztázást. A latin Descartes-szövegek valójában nem kettő, hanem három kifejezést használnak: *intelligere*, *concipere*, *comprehendere*, amelyek francia megfelelői az *entendre*, *concevoir*, *comprendre*. Az *intelligere*-t ráadásul olykor az *intuire* helyettesíti. Ebből az *intelligere* magyarul Boros Gábor nyomán leginkább az „értelemmel belátni” kifejezéssel adható vissza, amelyet a magyar fordítás azonban a *concipere* kifejezés magyaráztaként használ (ld. a Hatodik elmélkedés elején a képzelet és az értelmi megragadás megkülönböztetését, magyar kiadás 89-90). A probléma ezzel csak az, hogy az „értelmi belátás” csak részben feleltethető meg a francia *concevoir* kifejezésnek, amelyet Descartes többértelműen használ, hol az „*entendre*” (*intelligere*), hol a „*comprendre*” (*comprehendere*) megfelelőjeként. Az egyszerűség kedvéért én a továbbiakban megértésről és értelmi belátásról, vagy egyszerűen csak belátásról fogok beszélni.

megérthetlensége ellenére képesek vagyunk belátni. Descartes a megértés és a belátás műveleteinek illusztrálására metaforákat alkalmaz, pl. a hegy vagy a tenger metaforáját. Míg a hegyet nem vagyunk képesek átölelni, azaz megérteni, addig képesek vagyunk megérinteni, azaz *tudni*, hogy *van*: „megérteni ugyanis annyit tesz, hogy átöleljük a gondolkodásunkkal, ám ahhoz, hogy egy dolgot tudjunk, elég megérinteni a gondolkodásunkkal”.¹⁹ A tiszta értelmi belátás a gondolkodás érintése. A végtelenre vonatkoztatva ezen aktus által látjuk be tisztán és elkülönítetten a végtelent annak ellenére, hogy nem vagyunk képesek megérteni, azaz felfogni mindazt, ami benne intelligibilis.

Mit is jelent tehát a *intellectio*, a belátás aktusa? Egészen biztosan egy olyan tiszta szellemi látást, amely mentes minden érzéki adattól, és tökéletesen független a képzelet működésétől. Az ész e tiszta látása eredményezi a véges ész viszonyát a végtelenhez. E látás számára tisztán és elkülönítetten tárul fel a végtelen ideája a maga tökéletességében és igazságában, miközben az idea felfoghatatlan és megérthetetlen marad. A végtelen – ideája révén – egyszerre adja magát a gondolkodásnak, és egyszerre megvonja magát tőle. Egészen pontosan ez jelenti Descartes-nál az ész határtapasztalatát.

A VÉGTELEN SZEMLÉLÉSE

Mindezek után lehetségessé válik annak vizsgálata, hogyan írja le Descartes ezt a sajátos tapasztalatot. Hangsúlyoznunk kell, hogy egy valós tapasztalatról van szó a descartes-i gondolkodásban. Ez nem jelent mást, mint hogy Descartes a végtelen ideáját nem csupán funkcionálisan kezeli, azaz nem csak arra használja fel, hogy Isten létét bizonyítsa általa. Nem értek egyet azzal a Pascalnak tulajdonított *bon mot*-val, miszerint Descartes „egész filozófiájában szívesen meglett volna Isten nélkül, ám nem kerülhette el, hogy ne tulajdonítson neki egy pöccintést, amely mozgásba hozza a világot; utána azonban nincs mit kezdenie vele”.²⁰ Az ész határtapasztalatának valóságosságát azok a szöveghelyek bizonyítják, amelyekben Descartes Isten, azaz a végtelen kontemplációjáról ír.

A végtelen ideájának kontemplációja nem egyszerű művelet. Az elmét mindenekelőtt mentessé kell tennünk minden érzéki benyomástól, és teljes mértékben függetleníteni kell a képzelet működésétől. Csak ekkor válik láthatóvá a végtelen ideája. A kontempláció fő fakultása az ész, ama képessége

¹⁹ Mersenne-hez írott levél, 1630. május 27.

²⁰ Ezt a kijelentést L. Lafuma a 1001-es szám alatt közli (a magyar fordítás alapjául szolgáló Brunschvicg kiadásban nem szerepel). Valójában Marguerite Périer, Pascal unokahúga jegyezte le a *Mémoire sur Pascal et sa famille* c. írásában, ld.: Pascal: *Oeuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, I. kötet, 1105.

révén, hogy rendelkezik a tiszta értelmi *belátással*, amely nem képekhez kötődik. Az ész eme képessége révén tudja a végtelen ideáját szemlélni. Ez a művelet Descartes szerint rendkívül hasznos, mivel „nincs elmélkedés, amely jobban segíthetne értelmünk tökéletesítésében, és amely fontosabb lenne, mint ez”.²¹ Ez a haszon a végtelen szemlélésének pozitív oldalához tartozik: az ész természetes világosságát nyeri a végtelentől, ezért a kontempláció által tökéletesedik. További pozitívum, hogy a kontempláció „oly nagy gyönyörűséget okozhat nekünk, amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára”,²² hiszen ez a művelet annak a túlvilági létmódnak a megelőlegezése, amelyet a tökéletes istenlátás boldogsága jellemez. Valószínűleg ennek tudható be, hogy Descartes szerint a kontempláció állapota megelégedettséggel (*satisfaction*) és biztonsággal (*assurance*) tölt el bennünket.²³

Ugyanakkor a kontemplációra vonatkozó szöveghelyek e művelet negatív jellegét is hangsúlyozzák. Egyrészt az a világosság, amely feltárul a végtelen ideáján, el is vakítja az észt.²⁴ Másrészt a kontempláció feltételezi és kikényszeríti az észtől a megértésről való lemondást. Az tehát, ami a szellemi látás számára a kontemplációban feltárul, ellenszegül megértő képességemnek, soha nem vezethető vissza önmagamra, soha nem hajtható uralmam alá, és soha nem birtokolható.

„Azok, akik Istennek minden tökéletességét figyelmesen szemügyre veszik – írja Descartes –, és akik elméjüket minden erejükkel kontemplációjára irányítják, nem azért, hogy megértsék, hanem azért, hogy csodálják és felismerjék, milyen mértékben halad meg minden megértést, azok összehasonlíthatatlanul több világosan és elkülönítetten megismerhető dolgot találnak benne, és jóval nagyobb könnyebbséggel, mint a teremtetett dolgokban.”²⁵

A kontemplációnak tehát feltétele és eredménye a megértésről való lemondás. E lemondás a végtelen szemlélésének egyik lényegi mozzanata. Ha nem történik meg, akkor beindul a megértés folyamata, amelynek az a lényege, hogy végecssé teszi a „tárgyát”. Ha azonban az ész végecssé teszi, vagy végecssé próbálja tenni a végtelent, akkor éppen e végesítő és tárgyiasító törekvés következtében elvétí azt. A végtelenhez való viszony egyedül e paradox hely-

²¹ *A filozófia alapelvei*, I, 19 (Dékány András fordítása).

²² 3. Elmélkedés, 65.

²³ *A filozófia alapelvei*, I, 19

²⁴ V.ö.: a Harmadik elmélkedés utolsó bekezdésének francia változatát: „adore l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui *en demeure en quelque sorte ébloui*, me le pourra permettre”, AT, IX-1, 41 (kiemelés tőlem).

²⁵ Válasz az ellenvetések első sorozatára, AT, IX, 90.

zetben tartható fent, amikor is a véges ész tárgya nem tárgy, azaz az ész nem tárgyként tekint a végtelenre, és meghagyja annak, ami valójában. A megértésről való lemondásban és az ezáltal keltett szellemi feszültségben nyilvánul meg az ész határtapasztalata. Ebben az állapotban az ész meghajlik a végtelen előtt és aláveti magát neki. Egy Mersenne-nek írt levelében Descartes azt írja magáról, hogy „csupán azért tárgyaltam írásaimban a végtelent, hogy alávessem magamat neki (*pour me soumettre à lui*), nem pedig azért, hogy meghatározzam, micsoda, vagy hogy mi nem”.²⁶ Ez az alávetés vagy meghajlás a végtelen előtt már egy etikai mozzanatot hordoz: egyfajta intellektuális alázatot, amely lemond annak megértéséről, ami természeténél fogva meghaladja a véges észet.

KONKLÚZIÓ

A bevezetőben azt hangsúlyoztam, hogy a határtapasztalatnak kettős természete van: egyrészt az emberi gondolkodás meghaladhatatlan korlátozottsága tárul fel benne, másrészt a túlnani ad hírt magáról általa. Ez a kettősség tisztán megmutatkozik abban, ahogyan Descartes leírja a végtelen elgondolhatóságát. E határtapasztalat rendkívüli jelentőségre tesz szert a descartes-i gondolkodásban. Ez jelenti ugyanis a filozófia kezdőpontját. Szemben számos antik és középkori gondolkodóval, akiknél a szemlélődés (*theoria, contemplatio*) bizonyos értelemben a gondolkodás végpontját jelentette, Descartes ebből a határtapasztalathból olyan filozófiai tartalmakat nyer ki, amely a módszeres gondolkodás egészének megalapozását szolgálja. Az ész ugyanis a végtelen ideájának szemlélése által nyeri saját megismerő képességét, a természetes világosságot, mint az igaz és a hamis megkülönböztetésének képességét. Ugyanezen szemlélet eredménye Isten létének bizonyossága, ami szintén fontos filozófiai következményekkel jár. Az, hogy e határtapasztalat a módszeres filozófiai gondolkodás kezdőpontján helyezkedik el, valamint hogy jelentős filozófiai tartalmak nyerhetők ki belőle, magyarázza azt, hogy – noha a kontempláció a földi életben a legnagyobb boldogságot jelenti – Descartes mégis korlátok közé szorítja e tevékenységet. A Harmadik elmélkedés legvégén, miután Isten léte a végtelen ideája alapján bizonyítást nyert, Descartes ezt írja: „De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálám, s egyszersmind más, ebből származtatható igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére (*Dei contemplatione*)”.²⁷ A kontempláció nem lehet a végső tevékenység, hiszen

²⁶ Mersenne-hez írt levél, 1641. január 28. AT, III, 293-294.

²⁷ Harmadik elmélkedés, 65.

időt kell szánni a filozófiára is, amelynek a lehetőségfeltételei éppen csak megteremtődtek. Az, hogy csak „némi időt” fordít az elmélkedések narrátora arra a tevékenységre, amely a földi életben a legnagyobb boldogságot jelenti, arra utal, hogy a filozofálás öröme nem összemérhetetlen a szemlélődésből fakadó nagyfokú boldogsággal.

EGYSÉGFILÓZÓFIA SPINOZÁNÁL: A VÉGTELLEN ÉRTELEMBE BELESZÖVŐDŐ EMBERI ÉSZ

BOROS GÁBOR

„[A] törvény a legmagasabb rendű ésszerűség (*summa ratio*), amely a természetben gyökerezik, és amely megparancsolja, hogy mit kell tenni, az ezzel ellenkezőt pedig megtiltja. És amikor ugyanez az ésszerűség az emberi értelemben megerősödik és tökéletessé válik: az a törvény. Ennélfogva úgy tartják, hogy a törvény nem más, mint a gyakorlatban megmutatkozó bölcsesség, [...] a törvény a természetben működő erő, ő a gyakorlati kérdésekben bölcsen eligazodó ember értelme és gondolkodásának alapelve, ő a jog és a jogtalanság mércéje. [...] a köznép módjára azt kell törvénynek neveznünk, ami írott formában van rögzítve, és parancs vagy tiltás révén rendeli el azt, amit el akar érni. Mindazonáltal a jog megalkotása során abból a legfőbb törvényből indulunk ki, amely már sokkal korábban megszületett, mint bármely írott törvény, vagy mint hogy egyáltalán bármely polgári közösség létrejött volna.”¹

Azért érdemes Ciceroval nyitnunk ezt az írást, mert ő fogalmazta meg a 17. század számára mértékadó módon azt a sztoikus természetjogi hagyományt, amely segített kialakítani a „szellemtudományoknak” azt a „természetes rendszerét”, amelyről Dilthey beszélt korszakos jelentőségű tanulmányában.² Hasonló szerepet játszott Aquinói Tamás *Summa contra gentilese* is, amely a keresztény filozófia alapvető tételeit alapvetően a természetes észre támaszkodva igyekszik meggyőzően alátámasztani. Ennek a meggyőzésnek sem lehetett más módja, mint összekapcsolni az emberben működő észet a természettel, a természetben működő, s azt teljességgel átható ésszerűséggel.

„Mert egyedül az ésszel rendelkező teremtmény képes befogadni cselekedeteinek azt az irányítását, amely nem csupán a fajra van tekintettel, hanem az individuumra is; ennek oka pedig az, hogy rendelkezik értelemmel és ésszel, aminek folytán észlelni tudja, mennyire különbözőképp jó és rossz egy adott dolog annak megfelelően, ahogyan e dolog összefüggésbe kerül különböző individuumokkal, időpontokkal és helyekkel. [...] Az ésszel rendelkező teremtmény úgy van alárendelve az isteni előrelátó gondoskodásnak, hogy

¹ Cicero: A törvények, I. könyv; 18. o.

² W. Dilthey: „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert”, In. W. D.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen [...]*, Stuttgart-Göttingen, 1960.

nemcsak kormányoztatik általa, hanem ezen túl még megismerni is képes az előrelátó gondviselésben működő ésszerűséget. Az ésszel rendelkező teremtmény tehát részt vesz az isteni előrelátó gondviselésben, s nem csupán annyiban, hogy kormányoztatik, hanem annyiban is, hogy maga is kormányoz általa; mert egyrészt önmagát kormányozza saját cselekedetei irányításával, másrészt másokat is kormányoz.”³

Mint látjuk, ez az összekapcsolás Tamásnál persze az „isteni előrelátó gondviselés” alakjában jelenik meg, s ennyiben föl lehet hozni ellenvetésként, hogy ez egyrészt transzcendentális dimenzióval tágítja ki az – ennek révén megkérdőjelezhetően – „természetes” megközelítésmódot, másrészt mégiscsak előfeltételez valamit a keresztény hit elemeiből.

Válaszul erre az ellenvetésre azt szeretném felidézni, hogy könnyen félrevezetheti értelmezésünket a magyar nyelvnek az a hagyománya, amelynek részeként a *providentia* kifejezést „gondviselés”-nek fordítjuk, amelyet viszont e teológiai kontextuson kívül már csupán családjogi kontextusban alkalmazunk a „szülő vagy gondviselő” szerkezetben. A latin kifejezés ugyanakkor nem tartalmazza sem a „gond”, sem a „viselés” szót, hanem szigorúan véve *előrelátást* jelent. Márpedig az *előrelátás*, *előre* tekintés alapvetően racionális tevékenység, hiszen azt jelenti, hogy elszakadunk az érzékszerveken keresztül közvetlenül ránk ható külső benyomásoktól, s a mindenkori „most”-ot összekapcsoljuk a várható jövővel.⁴ Ebben az értelemben használatos a *providentia* kifejezés a latin nyelven író sztoikus szerzőknél, azoknál is, akik a 17. században rendkívül népszerűek voltak, mint Lipsius,⁵ vagy például Seneca *A boldogság (De vita beata)* című műve, amelyet Descartes azért ajánlott Erzsébet, pfalzi hercegnőnek etikai bevezető olvasmányként, mert egyfelől saját maga is jól ismerte régebbiről, másfelől tudta, hogy a rangban és műveltségben Erzsébethez hasonló olvasók közönsége számára ez az alkalmas olvasmány.⁶ A *providentia* összekapcsolása a *divina* jelzővel szintén nem jelent különösebb keresztény elköteleződést, hiszen nemcsak a kereszténységet a Sztoával összebékíteni igyekvő Lipsius, de a kereszténység előtti sztoikus szerzők is egy vagy több istennek tulajdonították a világegyetem értelmében vett természet előrelátó irányítását.

³ ScG, II, C. 113, saját fordításom.

⁴ Ezt az alapvetően sztoikus eredetű elgondolást érdekes módon fogalmazza újra Thomas Reid Hume elleni polémiájának kontextusában, persze az általunk most vizsgált korszak után. Lásd: Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. Században*. Budapest, Gondolat, 1977. 591., 592. o.

⁵ Elsősorban a *De constantia*-ra és a *Manuductio*...-ra gondolok.

⁶ Descartes Erzsébethez 1645. július 21. és a következő levelekben, In. *Test és lélek*, 139. skk. o.

Tamás maga is nagy hangsúlyt helyez az ész és a törvény összekapcsolására ebben a kontextusban. Az idézett gondolatmenet ugyanis a következőképp folytatódik:

„De az ésszel nem rendelkező teremtmények cselekedeteit, amennyiben azok a fajhoz tartoznak, Isten bizonyos fajta természetes hajlam révén irányítja, amely a faj természetéhez alkalmazkodik. Tehát ezen túl még kell, hogy adassék az embernek valami, aminek révén személyes cselekedetei irányíthatnak; s ezt nevezzük törvénynek.

Azt ugyanis, aminek révén valamely [individuumok] cselekedetei irányíthatnak, törvénynek hívjuk. Isten számára megfelelő volt tehát, hogy törvényt adjon az embereknek.

Mivel a törvény nem más, mint a tevékenység bizonyos ésszerű motívuma és szabálya, ezért csak azoknak illő, hogy törvényt kapjanak, akik megismerik tettük ésszerű motívumát. Ez pedig csakis az ésszel rendelkező teremtményt illeti meg. Ezért aztán csak az ésszel rendelkező teremtmény számára volt illő, hogy törvényt kapjon.”⁷

Jól látható, hogy a Tamás által felvázolt struktúra a Cicero-idézet elgondolását követi, még ha bizonyos önálló hangsúlyokkal is. Az isteni előrelátó gondviselés a világegyetem egészét ésszerűen irányítja, a (saját) ésszel nem rendelkező teremtményeket úgy, hogy az ésszerűséget az egyedeken kívülre, a faj természetébe helyezi, s minden egyedet a faj természetes racionalitásának megfelelően mozgat. Az ésszerűség belátására képes, mert saját ésszel rendelkező teremtmény, az ember esete azonban más: belátja a természet egészét irányító osztatlan észt egyes esetekre lebontó, az egyes helyzetekre alkalmazó ésszerű motívumok, szabályok, *vagyis törvények* ésszerűségét, ezért rábízható magukra az egyes individuumokra, feladatul szabható a számukra, hogy ésszerűen irányítsák egyrészt saját cselekedeteiket, másrészt a körülöttük lévő többi teremtmény cselekedeteit vagy működését, nyilvánvalóan az irányított teremtmények természetének megfelelően, épp úgy, mint ahogyan maga a végső irányítást adó isteni gondviselés teszi.

Ez a természetjogi gondolkodási minta tehát többféle csatornán is eljutott és gyakorolt aligha túlbecsülhető mértékű hatást a 17. századi gondolkodásra. Grotius és Pufendorf jogfilozófiája a legfontosabb megjelenítői a szigorúbb értelemben vett jogi gondolkodás területén, de mivel a jogi gondolkodás a korban éppoly kevésbé különült el a filozófiától, mint a mai értelemben vett természettudományok, ezért e modell hatása nyilvánvaló a gyakorlati filozófia fő ágaiban, az etikában és a politikai filozófiában, éspedig olyan eltérő irányú gondolkodóknál is, mint amilyenek Hobbes és Locke voltak.

⁷ ScG, C. 114, saját fordításom.

Nyilvánvaló, hogy Grotius alapvető elgondolása, mely szerint bizonyos alapvető törvények függetlenek a pozitív törvényeket alkotó emberi főhatalmaktól, sőt még akkor is érvényesek volnának, ha Isten nem léteznék, megfelel a modell sztoikus irányú értelmezésének. Hobbes részletesebb elemzésére a jelen keretek között nincs mód, viszont földidézek egy helyet Pufendorftól, aki egyrészt nem állt nagyon távol Hobbes bizonyos elgondolásaitól, másrészt a kötelességekről írott műve (*De officiis*) révén Locke-ra is nagy hatást gyakorolt. Ez a hely annyiban különösen érdekes, hogy a törvényalkotásra vonatkozóan formálisan elfogadja a – valószínűleg a késő középkori „voluntarista” teológia nyomán kialakult – elgondolást a törvény eredetének az akaratba helyezéséről, miközben – épp az isteni törvényadással példálózva s elvetvén a törvény szóbeli vagy írásbeli kihirdetésének szükségességét – evidensnek tekinti a *formálisan*, érvényességük forrását tekintve voluntarisztikus törvények *tartalmi* ésszerűségét.

„Még ha nem is szabad, hogy a törvény önmagában híján legyen a neki megfelelő ésszerű elgondolásoknak, ezek nem alkotják a törvény voltaképeni okát [...] Hobbes így ír a *De cive* 14. fej. 1. cikkelyében: 'Csak akkor értelmezzük helyesen az >így akarom, így parancsolom< mondatot, ha az ész helyére az akaratot állítjuk.'

Általánosságban azonban, úgy tűnik, a törvényt a legalkalmasabban olyan rendeletként határozhatjuk meg, amelynek révén a feljebbvaló lekötelezi magának az alattvalót, hogy cselekedeteit az ő előírása szerint vigye véghez. [...] Úgy véljük, e tekintetben keveset számít, hogy a törvényt rendeletnek vagy kijelentésnek mondja-e valaki; a lényeg az, hogy ne gondoljuk, szükség van a törvényhez arra, hogy élőszóval vagy írásba foglalt szavakkal kihirdetessék. Mivel elegendő, ha a törvényhozó valamilyen módon az alattvalók tudomására hozza akaratát, még akár a velünk született világosság belső sugallata révén is. Kétségtelen ugyanis, hogy az ész parancsoló előírása alapján nem csupán azt értjük meg, hogy a természeti törvényeknek való engedelmesség hasznos az emberi nem számára, hanem azt is, hogy ISTEN úgy akarta és parancsolta, hogy a halandók annak normája szerint irányítsák cselekedeteiket. Ez pedig elegendő a törvény lényegéhez.”⁸

Később pedig még az embert ténylegesen megillető szabadság kapcsán sem mulasztja el felhívni a figyelmet az ész korlátozó jelentőségére.

„Mindebből mindenki számára világos, hogy az embert megillető természetes szabadságot, amely egyfelől ténylegesen megilleti őt, s nem csupán

⁸ S. Pufendorf: *De jure naturae et gentium*, Lib. I, Cap. VI; F. Böhling (szerk.), Berlin, Akademie Verlag, 1998. 70., 71. o., saját fordításom.

elvonatkoztatás révén fogjuk fel, mindig egyfajta kötelékkel korlátozva kell értenünk, nevezetesen az egészséges ész és a természeti törvény kötelékével.”⁹

Fontos lesz majd később a *rationis dictamen* kifejezés felbukkanása Spinoza *Etikájának* negyedik könyvében, s persze fontos, még ha nem fejthetjük is ki e helyütt, az ember természeti szabadságára vonatkozó hobbes-i elgondolás módosítása az észen alapuló természettörvény szabadságot korlátozó voltáról, valamint Pufendorf ugyanerre épülő Spinoza-kritikája is.

De fontos utalás az is, amely az Istentől származó észtvörvények *velünk születettségéről*, mint úgyszólván kihirdetésük sajátos módjáról ír. Ez a gondolat ugyanis magában foglalja annak lehetőségét is, hogy az Isten által belénk szült természetjogi törvények konstrukcióját kitágítsuk, és e belénk szülés műfogását általános, nem csupán jogfilozófiai rendszeralkotás céljára alkalmazzuk. Nos, alapvetően ezt teszi Descartes és Spinoza is, ám az észről és az értelemről alkotott, meglehetősen eltérő elgondolásaik alapján. Descartes a Sorbonne teológusaihoz írott ajánló levélben teszi nyilvánvalóvá ennek a konstrukciónak az alkalmazását. Mert ha a hitetlenek – mint írja – körben forgónak találhatják is a Szentírásra alapozó érveket, mivel a Szentírás isteni voltát éppenséggel csak a hívők hiszik, azt a sztoikus eredetű, vagyis éppenséggel nem csupán a keresztény hívők által vallott elgondolást, mely szerint bizonyos észigazságok elménkkel vele születtek, a nem (keresztény) hívők sem tagadhatják.

„[...] mindazt, amit Istenről tudhatunk, pusztán a saját elménkből merített érvekkel is igazolhatjuk. Ezért aztán úgy véltem, nagyon is helyénvaló lesz, ha megvizsgálom, hogyan is lehet ezt megtenni, azaz, milyen úton ismerhető meg Isten könnyebben és bizonyosabban, mint a világ dolgai.”¹⁰

Ha nem hárítjuk el ezeket a mondatokat eleve mint az őszintétlenség megnyilvánulásait, akkor épp annak a platonizáló, de a sztoikus természetjogi gondolkodáshoz is kapcsolódó programnak az előrejelzését látjuk bennük, amelynek egyik csapása az *Elmélkedéseknek* az első Erzsébet-levelekben¹¹ megerősített célkitűzése: annak bemutatása, hogy első lépésben az emberi elme – másként *eszés* léleknek is mondja Descartes – s ez elme mivolta, tevékenysége, második lépésben Isten, Isten mivolta, tevékenysége a világban könnyebben megismerhető, mint „a világ dolgai”, vagyis ebben az összefüggésben a testi, kiterjedt világegyetem és mindaz, ami e testi dolgok hatásai-ként, akár ismeretként, akár szenvedélyként jön létre az elmében – lélekben.

⁹ Uott, Lib. II, Cap I, id. kiad., 112. o., saját fordításom.

¹⁰ *Elmélkedések az első filozófjáró*. Budapest, Atlantisz, 1994. (a továbbiakban *Elmélkedések*) 8. o., AT VII, 2.

¹¹ *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Budapest, Osiris, 2000. 106. skk. o.

Spinozát azért is kell behatóbban elemezni épp ebben az összefüggésben, mert ez az a pont, ahol a leginkább kiviláglik a rendszerszintű azonosság és eltérés Spinoza és Descartes között: Descartes-ban is benne van, amit majd Spinoza megvalósít, de mégiscsak Spinoza valósítja meg, éspedig a maga sajátos módján. Bevezetésként azonban egyelőre csak felvillantom azt a két pontot, ahol Spinoza közvetlenül kapcsolható az eddig követett gondolatmenethez. Az első ilyen pont a velünk születettség teorémája. Mint láttuk, ez Descartes-nál részben platonikus színezetű, részben a sztoikus hagyományt követi. Spinozával kapcsolatban viszont nem szokás az innátizmust emlegetni. Ám voltaképp csak azért nem, mert az ő „innátizmus”-felfogása jellegzetesen eltér a descartes-itól. Sokat elárulnak a metaforák, amelyeket a két gondolkodó használ. Descartes-é mélyen perszonális és előfeltételezi a teljes különbséget az ideák forrása és befogadója között. Isten *beleszüli* az ideákat az emberi elmébe, egy-egy individuális, azaz individuumot teremtő aktus keretében. Spinoza ezzel szemben olyan megfogalmazásokra támaszkodik, amelyek nem a forrás és a befogadó *különbségére*, hanem *azonosságára* helyezik a hangsúlyt. Ilyen például a *Teológiai-politikai tanulmány* mottója: „Erről ismerjük meg, hogy Istenben maradunk, és Isten mibennünk, mert a maga lelkéből adott minékünk.” (Ján.1:4,13)

Kevésbé metaforikusan az *Etika* második könyvében beszél Spinoza arról, amit Descartes a velünk születettség teorémájával ragad meg. Először a 11. tétel következtetett tételéhez kapcsolódva, ahol egy külön megjegyzésben kilép a geometriai rendet követő író szerepéből, s megelőlegezve az általa várt olvasói reakciót ezt mondja:

„Olvasóim ezen bizonyára fennakadnak majd, és sok mindenféle jut majd eszükbe, ami megállásra készíti őket. Kérem ezért, hogy lassú ütemben jöjjenek velem tovább, s ne mondjanak ítéletet az itt mondottakról addig, amíg mindent végig nem olvastak.”¹²

Amire pedig Spinoza ebben a megjegyzésben céloz, az nem más, mint az emberi elme Istennel való egységének első megfogalmazása.

„Ebből következik, hogy az emberi elme része Isten végtelen értelmének; s ennél fogva amikor azt mondjuk, hogy az emberi elme észleli (*percipere*) ezt vagy azt, csupán csak annyit mondunk, hogy Istennek birtokában van ez vagy az az idea, nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az emberi elme természete által fejtjük ki, vagyis amennyiben az emberi elme lényegét alkotja.”

Vagyis Spinoza voltaképp annyira felfokozza az innátizmus alapját alkotó elgondolást, hogy az már nem is nevezhető velünk vagy belénk születettség-

¹² *Etika*. Budapest, Osiris, 1997. 102. o. A továbbiakban a pusztá számok a zárójelekben ennek a kiadásnak az oldalszámait jelentik.

nek, hanem már a *participáció*, a *részesedés* metaforáját kell alkalmaznia. A második rész 44. tételével kezdődik az a rész, amelyben Spinoza előbb ész és örökkévalóság kapcsolatát rögzíti a sztoikus hagyomány szellemében, összekapcsolva az ész emberi változatát a világegyetemként értett természetet irányító ésszel, majd arról beszél, hogyan lehet meg minden egyes elmében, teljesen személytelen módon Isten adekvát ideája. Vagyis a megismerést Spinoza is Isten bennünk lévő ideájában, s közvetve az ennek bennünk létért felelős Istenben horgonyozza le, ám ez az isten nem személyes, s így az idea átadásának viszonya sem lehet személyes, és nem teremthet individuumot. Az átadás személytelen metafizikai szükségszerűséggel megy végbe, az individualitás alapja pedig meghatározott véges testrészcscék és ideák egyben tartására magában ebben a komplexumban felébredő törekvés.

Az egység, a *participáció* hangsúlyos bemutatásának másik helye az ötödik rész második fele, különösen a 40. tétel megjegyzése.

A Pufendorfnál olvasott *dictamen rationis* kifejezés is megjelenik az *Etiká*-ban, éspedig a harmadik rész 59. tételéhez s a negyedik rész 18. tételéhez írott megjegyzésben, valamint az ötödik rész 20. tételének bizonyításában.

Ugyanakkor Spinozánál igen fontos, új fejlemény mind a sztoikus illetve descartes-i előzményekhez képest, mind pedig előretekintve a német idealizmus rendszerváltozataira is, hogy az elme adekvát ideákat biztosító megismerésmódja megkettőződik: az ész, *ratio* mellett értelemről, *intellectus*ról is beszél, s ezek funkcióit is világosan elkülöníti. A következőkben ennek járunk utána, feltárva bizonyos mértékig a világegész tükörző rendszer alapjainak kimunkálásában és az én szerepének meghatározásában betöltött funkciójukat.

A megismerési módok hivatalos meghatározása a második könyv 40. tételének második megjegyzésében olvasható.

„[sok mindent észlelünk <*percipere*> és egyetemes fogalmakat alkotunk] végül annak alapján, hogy rendelkezünk közös fogalmakkal és a dolgok tulajdonságainak adekvát ideáival [...]. Ezt pedig észnek és a megismerés második nemének fogom nevezni. A megismerés e két nemén kívül [...] adatik [*datur*] még egy harmadik is, amelyet szemléleti tudásnak [*scientia intuitiva*] fogok nevezni. A megismerésnek ez a neme Isten bizonyos attribútumai formális lényegének adekvát ideájától a dolgok [a holland változat betoldása: „formális”] lényegének adekvát ismeretéhez halad előre.”¹³

¹³ 138. sk. Fel szeretném hívni a figyelmet a módosított fordításban megmutatkozó módosult hangsúlyokra. Az „adatik” (*datur*) kifejezéssel azt a lehetőséget próbálom megjeleníteni, hogy Spinoza esetleg e megismerési mód adományszerűségére akart utalni, arra, hogy nincs pontos szabály arra, hogy mikor áll egyszer csak elő ez az ismeret a megismerés észnek nevezett módjából. Az eddig alkalmazott „intuitív

A mostani vizsgálódás keretei között nem szeretném újra bemutatni e meghatározás hagyományos értelmezését, amelyet megettem már korábbi Spinoza-könyvemben.¹⁴ Most inkább működés közben szeretném bemutatni e két megismerési módot, az értelemben működő szemléleti tudásból indulva ki, s belőle bontva ki az ész megismerési módját. Vizsgálódásunk fő tárgya a rendszerezés megragadása lesz a szemléleti tudás segítségével, valamint az én fogalmának kialakítása és összekapcsolása a rendszerezés szemléleti megragadásával.

Úgy gondolom, csak akkor van esélyünk rá, hogy megértsük a spinozai *Etika*ban körvonalazódó rendszert, ha megértjük, milyen módon mutatnak egymásra, tartoznak össze az *Etika* kezdetének és végének állításai, teoreimái. Első pillantásra persze talán inkább mást gondolnánk: az első rész Istenről szól, az ötödik az emberi szabadságról, s ez jelenthetné akár azt is, hogy a gondolatmenet eltávolodik a kiindulóponttól és az ember függetlenségét emeli ki létének keretfeltételeivel szemben. Voltaképp ez volna az az értelmezés, amely a Pascallal kezdetét vevő, felvilágosodás- és haladáselvű Descartes-interpretáció egyenes folytatása volna a spinozai rendszerre aplikálva azt. Magam azonban úgy vélem, hogy sem Descartes, sem Spinoza esetében nem helytálló az az értelmezés, amely egyenes vonalú haladást tételez föl a rendszeren belül Istentől az emancipálódó ember irányában. Descartes-ról más alkalmakkor írtam már ebben az összefüggésben is, most Spinozával kapcsolatban szeretném azt az álláspontot bemutatni, amely sokkal inkább egy kört lát az *Etika* szerkezetében, mint egyenes vonalú haladást, s még azon is el kellene gondolkodni, hogy értelmezhető-e legalább spirálként ez a kör.

Az *Etika* kezdetének és végének egymásra utalása a legelső szinten terminológiaiilag figyelhető meg: az emberi szabadságot tárgyaló ötödik könyv ugyanis e szabadságot egyértelműen az értelemhez köti, hiszen a teljes alcím: *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*. Vagyis emberi szabadságról csak akkor beszélhetünk, ha az értelem hatóképessége működik

tudomány” fordítást két okból cseréltem fel a „szemléleti tudással”. Az egyik az, hogy a mai intézményesített, objektíváló jellegű tudománnyal szemben előtérbe lépjen az inkább egzisztenciális hangsúlyú spinozai tudás, *scientia*. A másik ok pedig az, hogy az „intuitív” jelző a magyarul olvasók számára átláthatatlan szakkifejezésként tolja magát a megértés elé, miközben fontos lenne, hogy filozófiatörténeti összefüggéseinek hálózatában értsük meg ezt a kifejezést, amely egyszerre utal arra, amit Descartes *intuitus*-nak nevezett a *Szabályokban*, s amit Hobbes kizárt a filozófiából filozófiameghatározásában, valamint még közeli rokonságban is áll a kanti, de még inkább a schellingi szemléletfogalommal. Moldvay Tamás és Zourabishvili általa lefordított könyve pedig meggyőzött arról, hogy a *formalis* kifejezésben túl sok hagyományos jelentésréteg bújik meg ahhoz, hogy leegyszerűsítő fordításával elzárjuk az utat a lehetséges további értelmezések előtt.

¹⁴ *Spinoza és a gyakorlati filozófia problémája*. Budapest, Atlantisz, 1997. 121. skk. o.

az emberben. Az emberi szabadság alapvetően a megismerő tevékenységben valósul meg, akkor, amikor a megismerés legfőbb módján kapcsolódunk a világhoz. A *potentia* kifejezés ezen túlmenően azt is világossá teszi, legalább utalásszerűen, hogy az *intellectus* eredendő „helye” az a létszféra, amelynek lényegi jellemzője a *potentia*. Spinoza ugyanis különbséget tesz *potentia* és *conatus*, hatóképesség és törekvés között. A törekvés azt a létszférát jellemzi, amelyen belül a létezők egymás ellenében igyekeznek érvényre juttatni saját, véges képességüket a nekik megfelelő létben való megmaradásra, amely ennyiben épp annyira *képtelenség* is, hiszen végességük folytán végül elkerülhetetlenül alulmaradnak e küzdelemben. A *potentia* viszont egyedül ahhoz a létszférához kapcsolható, amelyben csak képesség van, nincs ellentétes törekvés, amely gátolhatná a hatóerő kifejlését:

„Isten hatóképessége maga Isten lényege.” (72)

Az első könyv 34. tétele fogalmazza meg ezt az alapvető jelentőségű tételt. A hatóképesség nem választható el az isteni lét szférájától, az értelem hatóképessége csak ott jelenik meg, ahol egy adott véges létező képes az isteni szférába felemelkedve már nem a többi véges létezővel *szemben törekedni* a létfenntartásra, hanem önmagát az isteni hatóképesség kifejléseként tenni szabad létezővé. Ezen a szinten természetesen a „szabadság” kifejezés sem a negyedik könyv 68-73. tételeinek szabadságfogalmára utal vissza, hanem az első könyv szabadságdefiníciójára:

„7. Azt a dolgot mondjuk szabadnak, amely egyedül természetének szükségyszerűsége folytán létezik, s amelyet egyedül önmaga határoz meg cselekvésre. Szükségyszerűnek pedig, vagy helyesebben kényszerítettnek (*coacta*) azt a dolgot mondjuk, amelyet másvalami határoz meg bizonyos és meghatározott módon való (*certa ac determinata ratione*) létezésre és tevékenységre.” (26)

Spinoza a latint szinte mesterséges nyelvként alkalmazza, amikor az alapvető keretek felvázolásáról van szó, s ezért pontosan látható az összefüggés, amelynek alátámasztására a definíciót idéztem. A *coacta* kifejezés ugyanis etimológiailag egészen pontosan azt jelenti, hogy az illető dolog nem egyedül önmaga cselekedett, hanem másokkal együtt, aminek folytán jelentős mértékben *elszenvedte* az illető cselekedetet, *belekényszerült*, ahelyett, hogy egyedül önmaga kezdeményezte, s vitte volna végig. A *conatus* által motivált tett, mű (*opus*) tehát *mindig* más dolgoktól, körülményektől kikényszerített, *coactum* lesz, ezért a tevékenység, működés (*operari*), s ennek folytán a létezés (*existere*) maga is mindig bizonyos és meghatározott módon (*certa ac determinata ratione*) valósul meg, azaz végső soron határolt lesz (*terminatum*), véges (*finitum*). A véges dolog (*res finita*) ugyanis definíció szerint az, amit „más, ugyanolyan természetű dolog határolhat” (*quae alia ejusdem*

naturae terminari potest).¹⁵ A *certa ac determinata ratione* végbemenő tevékenykedés és létezés másfelől egyértelműen megfeleltethető a – definíció szerint – *véges* individuum törekvésének arra, hogy fennmaradjon *saját* létében, vagyis – definíció szerint – annak a törekvésének, hogy megpróbálja fenntartani a más testek együttállása mint külső körülmény által órá kényszerített, saját testét alkotó testi részecskék együttes működésére jellemző mozgás és nyugalom meghatározott arányát (*motus suos invicem certa quadam ratione communicent*).¹⁶ A véges testi léten alapuló individuum léte tehát *ab ovo* kényszer alatti lét (*existentia coacta*), a szabad létezés felé törekvés pedig elszakadást jelent ettől a „kommunikatív” individualitástól az Istenben vagy az isteni értelemben való participáció, résszé válás felé. Ez pedig nem más, mint olyan emberi szabadság, amely az értelem hatóképességének érvényre juttatása, miközben az ember résszé válik abban, aminek lényege a korlátozatlan hatóképesség, vagyis ami Isten.

Az *Etika* első könyvének definíciói az emberi szabadságnak ebben az értelmi terében mozognak. Amit már Mersenne és a köréhez tartozó gondolkodók is kértek Descartes-tól, hogy a geometriához szokott olvasók számára foglalná össze az új filozófia elemeit, hogy könnyebben megítélhessék és elsajátíthassák, azt Spinoza ugyan megtette, de nem azért, amiért kérték. Az ő számára a geometriai módszer szerinti kifejtés nem pusztán köntös, hanem a rendnek megfelelő filozofálás által elnyert szabadság kinyilvánítása. Innen nézve fogalmazhatunk úgy is, hogy Descartes az ész terejében mozgott, az általa a *Szabályokban* említett *intuitus* nem önálló megismerési mód, és különösen nem az az emberi létállapot, amely e megismerési mód alkalmazása révén áll elő, *adódik*, hanem csupán a rendnek megfelelően végrehajtandó észkövetkeztetések elengedhetetlen összetevője. Egyrészt a kiindulópontul használandó egyszerű fogalmakat és elemi kapcsolataikat látjuk be általa, másrészt a levezetésláncolatok egyes ugrópontjainak megtételéhez szükséges módszertani segédeszköz. Talán azért is van ez így Descartes-nál, mert az ő világa mégiscsak olyan világ, amely elvált Istentől, s ez az Isten az értelmi megismeréstől külön utat kínál az akaraton keresztül a helyes életvezetés kialakítására, még ha ez az út maga is túl racionalisztikusnak tűnhet(ett) is a korabeli, bármely felekezethez tartozó teológusok nagy része számára. Spinoza viszont úgy gondolta, hogy az isteni és a természeti szféra nem két külön világ, s így az értelem mellett nincs is más út a helyes életvezetés kialakítására, nincsenek más „üzenetek” az isteni lét felől, mint azok, amelyeket az emberi megismerőképesség önmagának és az általa megtapasztalható világ-

¹⁵ Lásd az első könyv 2. definícióját.

¹⁶ Vö. a második könyv 13. tétele után következő fizikai betétet, különösen az ott adott definíciót.

nak megismerése révén nyerhet. A spinozai értelemben vett *intellectus*, szemléleti tudás ebben az értelemben közelebb áll a szív pascali fogalmához, mint a descartes-i *intuitushoz*, habár természetesen az alapjukul szolgáló hitek *toto coelo* különböznek.

Spinozánál tehát a geometriai rendet nem pusztán általános módszertani fogásként kell tekinteni, hanem annak jelzéseként is, hogy az észkövetkeztetések alapjául szolgáló meghatározások belátása egy megváltozott, az individuális törekvések világától elkülönülő filozófiai-filozófusi létmódban történik, amely az első definíciókban közvetítetlenül jelenik meg az olvasó előtt – ennyiben azt is mondhatnánk, épp a descartes-i *admiration* szellemében készíti az olvasót csodálkozásra, így ébresztve föl benne a megismerés vágyát –, míg az ötödik könyv az addig mondottak közvetítésére támaszkodva vezeti föl, „vissza” az olvasót ugyanarra a szintre. Az első könyvben egyedül a filozófus van ezen a szinten s beszél róla az olvasónak, akiben fel kell ébredjen a vágy a filozófus követésére, míg az ötödik könyvben az az olvasó, aki *lento gradu* végigkövette Spinozát mindazon tételeken keresztül, amelyek első olvasásra megállásra készítették, jó eséllyel már maga is eljutott arra a szintre. Semmi sem garantálja persze, hogy valaki eljut ide, hiszen ez a megismerési mód *adódik*, ha adódik, mint ahogyan „minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka” (393).

Az első könyv definíciói tehát különleges szövegtestet alkotnak, mert a szemléleti tudásban feltáruuló adekvát ideákat kell valamilyen nyelvi formában rögzíteniük, miközben az emberi nyelvek eleve a véges individuumok törekvéseinek világában születtek, s így alapvetően és szigorúan véve csak az ott érvényes megismerési mód, elsősorban a képzelet feltárta világra alkalmazhatók. Ugyanakkor azonban az olvasó is ezen a szinten van, nyelve és megismerési világa egyaránt a képzeleté, filozófiai tekintetben pedig vagy valamilyen kortárs németalföldi egyetem késő skolasztikájáé, vagy pedig ezzel színezett karteizianizmusé. Ezért roppant nehéz Spinoza feladata, s ezért van az, hogy az első tételekben olyan zavarba ejtő megfogalmazásokkal is találkozunk, mint a többes számba tett szubsztancia, az egyetlen szubsztancia és Isten létezése melletti többszörös érvelés, amelyekre voltaképp nem volna semmi szükség, ha az olvasó képes volna már *szemléletileg* megérteni a definíciókat. De persze nem ez a helyzet, s azt sem felejtethjük el, hogy Spinoza maga is egy véges individuum, minden szemléleti tudása ellenére is, és – mint azt mindannyian jól tudjuk – minden gondolat, még a szemléletileg adekvát ideák is, bizonyos mértékben világosabbá válnak a kifejtés során még az idea eredeti birtokosa számára is.¹⁷

¹⁷ S persze még Spinoza is tévedhet, különösen a szemléleti tudást kifejtő észérvelés logikai szerkezetét tekintve, s téved is, mint ahogyan azt az *Etika* különösen analiti-

Mindenesetre rögzítsük mindjárt e definíciók vizsgálatának legelején, hogy a bennük folyamatosan alkalmazott *intelligo* kifejezés nem filozófiai, hanem logikai segédkifejezés, hanem épp annak – első olvasáskor persze észlelhetetlen – kifejezése, hogy *bennük az értelem szemléleti tudásáról van szó*. A *causa sui* kifejezés máris a nyelv világában próbálja rögzíteni azt, amit a szemléleti tudás lát be, s ezért van jelentősége annak, amit egy korábbi lábjegyzetben már említettem, hogy Spinoza a latint egyfajta filozófiai műnyelvként igyekszik használni, noha ezt nem fejt ki külön nyelvfilozófiai reflexiókban: olyan nyelvet igyekszik használni, amely ugyan a mindennapi, képzelet alapú nyelvhasználatból indul ki, de alkalmassá tehető a szemléleti belátásnak legalább az érzésmegismerés szintjén való fogalmi rögzítésére is – vagyis ugyanazt teszi a nyelvvel, mint amit magukkal az ideákkal is tesz, amelyek időben eredetileg a képzelethez tartozó inadekvát ideák, ám a filozófiai vizsgálódás során egyre inkább átalakulnak az észhez s esetleg az értelemhez tartozó adekvát ideákká.

A *causa sui* például egyrészt *önellentmondás* a mindennapi nyelvben, másrészt a filozófus a szemléleti tudásban nyelvi kifejtés nélkül *belátja* (csakúgy, mint a gyakorlott matematikus vagy számológépművész az aránypárok három elemének ismeretében a negyediket¹⁸), míg harmadrészt az ésszerű okfejtéseket alkalmazó köztes nyelv pedig különböző szinteken próbálja nyelvileg-fogalmilag rögzíteni ezt a tudást: első lépésben mondhatja azt, hogy *id, cuius essentia involvit existentiam*, ahol még csupa létkifejezést alkalmaz, s az *involvit* ige közvetlenül is arra utal, hogy mi most épp csak nyelvileg-fogalmilag elkezdjük kitekerni, kiteríteni azt, ami a tudásban magában kiterítetlenül, kifejtetlenül egészben van jelen. Az *id, cuius natura non potest concipi nisi existens* pedig már tovább is megy egy lépéssel, bevonja a *natura* kifejezést, amely már elhagyja a pusztá létkifejezések síkját, s így előrevetíti a további nyelvi-fogalmi kiterítés szükségességét, továbbá a *concipere* igét használja, amelyben benne szerepel a *cum* előtag, amelyet Spinoza notóriuusan kihasznál lényeges filozófiai mondandóinak rögzítésére. Ezt láttuk az imént a *coacta* kifejezés esetében, és ez történik más összefüggésben a *constituere* igével is¹⁹. Itt a *concipere* filozófiai értelme az lehet, hogy ez a

kus oldalról közelítő interpretátorai, de már Leibniz is, gyakran kimutatják. Ugyanakkor a fentiek fényében ezek a hibák egyáltalán nem feltétlenül érintik Spinoza tulajdonképpeni filozófiai vállalkozásának igazságát – mint ahogyan hamissága, ha hamis, sem változna meg a logikailag helyes levezetésektől.

¹⁸ Ez a megismerési módokra adott példa az *Etika* II. rész 40. tételének 2. megjegyzésében.

¹⁹ Lásd például a „kívánság” meghatározásának magyarázatát az *Etika* 3. részének affektus-definíciói elején (233. sk.), valamint erről adott elemzésemet *Spinoza és a gyakorlati filozófia problémája*, 148. sk.

koncepció, amelyet most bont ki a *causa sui*-ből, a szemléleti tudás egészben őrzött, vonatkoztatások nélküli tartalmát egyrészt kibontja és összefüggésbe hozza a világegészt visszaadó rendszer *többi* elemével, másrészt azt, ami a szemléleti tudásban csak a vele rendelkező individuum számára hozzáférhető, nyelvi-fogalmilag megragadhatóvá teszi a *többi* individuum számára.

Az első definíciókat tehát az *intellectus* hatóképességét már megízlelt filozófus írta le, s így csak az *érti meg* őket, aki szintén *intellectus*ával közelít hozzájuk, amely, miután kiművelődött, már csak segédszerepet szán az ésszerű kifejtésnek. Viszont ehhez már legalább egyszer ténylegesen végig kell követni Spinozát az *Etika* tételein, első olvasásra az első definíciók semmiképp sem bontják ki magukat. A türelmes olvasó viszont eljuthat abba az állapotba, amelyben elméje, „amennyiben értelme révén ismer meg, a gondolkodás örök modusza, amelyet a gondolkodás más örök modusza határoz meg, ezt újra egy másik modusz, és így tovább a végtelenig; így aztán valamennyien együttesen Isten örök és végtelen értelmét alkotják (*constituant*).²⁰ Ugyanezt az állapotot villantja fel a második könyv 43. tételének megjegyzése is: „elménk, amennyiben igaz módon észleli [*percipit*] a dolgokat, része Isten végtelen értelmének (2p11c), ezért épp annyira szükségszerű, hogy az elme világos és elkülönített ideái igazak legyenek, mint hogy Isten ideái azok legyenek.” (142)

De Spinoza azért semmiképp sem táplál illúziókat a megismerés hatását illetően, nem várja, hogy személyes halhatatlanság fakadjon belőle. Az ember az értelmi megismerés e lehetősége ellenére is, sőt még épp ennek a lehetőségnek a megélésekor is véges létező marad: ha még meghatározzák egymást (*determinant*), akkor ez azt jelenti, hogy még van mit meghatározni, vagyis még moduszokként, valamelyes individualitással rendelkezve alkotnak részt Isten értelmében. Az életben nem is lehetséges ennél tovább jutni, hisz a szubsztancia-istenen kívül minden mást más dolgok határoznak meg aktuális létezésre s tartanak is meg e létezésben, tehát csak pusztá lényeglétezőként, azaz esszencialitásukban oldódhatnak igazán fel az isteni értelemben. A spinozai kétértékű metafizikában alaptétel, hogy ha valami nem a szubsztancia-attribútum-végtelen modusz körbe tartozik, akkor neme szerint véges létező: „Azt a dolgot mondjuk a maga nemében végesnek, amelyet más, ugyanolyan természetű dolog határolhat.” (25) Az ember e dolgok körén belül véges értelmi lény, azaz mindig csak *törekszik* arra, hogy egy pillantással átlássa azt, ami a legfontosabb volna életcélja megvalósítása, a bölcs ember ideáljának elérése érdekében: egyetlen pillantással átlátni Istent és önmagát, mint a már idézett arányossági példában a különböző megismerési módokra, legvégül a

²⁰ E5 40. tétel, megj. Itt máris látjuk a spinozai mesterséges nyelvalkotás újabb példáját, ismét a *con* előtag révén: *constituant*, vagyis együtt alkotják.

szemléleti tudásra. „Ha például az adott számok 1, 2, 3, akkor mindenki látja, hogy a negyedik arányszám 6, [...] mivel az első szám és a második közötti arányból (*ratio*), amelyet egyetlen szemléleti aktussal átlátunk (*uno intuitu videmus*), kikövetkeztetjük a negyediket.”

Ugyanakkor ez a kétértékű metafizika nem jelenti a végesség leértékelését. Vessünk még egy pillantást a végesség meghatározására!

Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest.

Maga az egész *Etika* címet viselő mű létezése a mellett tanúskodik, hogy a végesség kifejezésére szolgáló szóban, a [*res*] *finitában*, a *finis* kifejezést nem szabad csak az egyik jelentésében venni, azaz *vég-ként*, hanem a másik jelentésében, *cél-ként* is értelmezni kell. *Finita* ebben az értelmezésben azt a dolgot jelenti, amelyiknek van *finise*, vég-célja a vég-cél-nélküli, azaz *infinita* szubstanciával, Istennel szemben. S mi ez a cél? Az, hogy a véges értelmű, test uralta lény eljusson abból az állapotból, amelyben önmagáról és a külvilágról imaginatív-inadekvát tudata van, s ez a tudat határozza meg törekvését saját létének fenntartására más, hasonló individuumok ellentétes törekvéseivel szemben²¹ abba az állapotba, amelyben az *intellectusukban* élő, önmagukat és a külvilágot adekvát módon ismerő²² véges moduszok úgy determinálják egymást, hogy az már nem egymás ellenében megvalósuló, hanem egymást támogató önfenntartás, s ennyiben már-már nem is *törekvés* a nagyobb cselekvőképességre, hanem a véges emberi individuumok számára lehetséges legnagyobb cselekvőképesség élvezete, *amor Dei intellectualis*.

Az eddig mondottakból már könnyű meghatározni a *ratio* terrénumát Spinozánál: tudniillik mindaz, ami a kettő között van, vagyis ami az imaginatív-inadekvát ön- és világismeret és a szemléleti tudással rendelkező bölcs állapota között van. Ezt a területet határolja körül a „közös fogalmakra” – azaz voltaképp a legáltalánosabb törvényekre – hivatkozva Spinoza az „ész” *terminus technicus*ként bevezetett fogalmával.

„[egyetemes fogalmakat alkotunk ...] végül annak alapján, hogy rendelkezünk közös fogalmakkal és a dolgok tulajdonságainak adekvát ideáival [...]. Ezt *észnek* és az *ismeret második nemének* nevezem.” (138)

²¹ *Hic igitur Cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus, & volitiones, qui pro varia ejusdem hominis constitutione varii, & non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, & quo se vertat, nesciat.* E3 AffDefiExpl)

²² Tudatos elmeként önmagát adekvátan konstituáló: *ita ut omnes simul Dei aeternum, & infinitum intellectum constituent.*

Amikor pedig példát ad erre Spinoza, akkor a negyedik arányszámnak a korábban elfogadott tételekre épített levezetését említi:

„[...] mert tudták Euklidész *Elemei* 7. könyve 19. tételének bizonyítása, tudniillik az arányszámok közös tulajdonságai alapján.” (139)

Az *intellectus* és a *ratio* közötti váltás az első könyvben a véges dolgokra vonatkozó okság és a törvények együttes megjelenésével megy végbe. Az *Etika* 1. 16. tételének első, második és harmadik következtetett tétele még az isteni, vagyis a szemléleti tudás révén belátható körben-szinten mozog:

„Isten a hatóoka minden dolognak, amely a végtelen értelem köréhez tartozhat.

[...]

Isten önmaga által való ok, nem pedig esetleges ok.

[...]

Isten feltétlenül első ok.”

Az ezeket követő 17. tétel azonban már bevezeti a „törvény” kifejezést, s ezáltal átvet az ésszerű megismerési mód körébe.

„Isten csakis saját természetének törvényei szerint és senkitől sem kényszerítve cselekszik.” (48)

Ebbe a körbe tartoznak az attribútumok (19. tétel), valamint a hozzájuk kapcsolt végtelen moduszok (21-23. tétel), s végül a véges moduszok (28. tétel). A szigorúan vett etika szférájában az „ész parancsa”, „útmutatása” (*dictamen rationis*) az a fogalom, amely megfelel ennek a megismerési módnak. Ha az etika szférájában szeretnénk látni ugyanezt az átmenetet, immár fordított irányban, vagyis a véges moduszok ésszerű megismerésétől, s az erre épülő etikától a végtelen szubsztancia-Isten-természet szemléleti megismeréséhez, s a „bölcse” erre épülő etikájához, akkor a legjobb, ha az 5. rész 20. tételéhez és bizonyításához fordulunk, amely mintegy lezárja az addigi gondolatmenetet az ész által előidézett istenszeretethez kapcsolva azt.

„Ez az Isten iránti szeretet az a legfőbb jó, amelyre az ész parancsa szerint törekedhetünk (a 4. rész 28. tétele szerint), közös minden emberben (a 4. rész 36. tétele szerint), s kívánjuk, hogy mindnyájan örvendjenek neki (a 4. rész 37. tétele szerint).” (371)

Az ezt követő 21. és 22. tétel egyrészt negatív, a képzelettől elhatároló, másrészt pozitív, a szemléleti Isten-idea felé forduló módon tér vissza az első rész kezdetének értelmi-szemléleti perspektívájához.

Az eddig mondottakat érdemes lesz megvilágítani a bizonyos értelemben ellentétes irányból, vagyis az én fogalma felől is.

Az eddigiekben már többször volt alkalmunk utalni Spinoza törekvésére, amellyel sajátos filozófiai műnyelvet igyekezett kialakítani korának latinjából.

Az „idea” kifejezés meghatározása az *Etika* második könyvének elején az eddig említettekhez hasonlóan mutatja, hogyan használja fel Spinoza a latin nyelv lehetőségeit filozófiai célok elérésére.

„3. meghatározás: Ideán az elme fogalmát értem, amelyet az elme azért alkot, mert gondolkodó dolog.

Magyarázat: Inkább fogalmat mondok, mint észlelést, mert az észlelés szó mintha arra utalna, hogy az elme szenved a tárgytól. A fogalom ellenben, úgy tűnik, az elme cselekvését fejezi ki.” (85)

Formális-logikai szempontból a conceptio a Spinozánál elgondolható legdöntőbb módon különbözik a perceptiótól: az aktivitás és a passzivitás révén. Spinozánál ugyanis az adekvát ideával rendelkezés nem más jelent, mint hogy elménk adekvát oka ennek az ideának, vagyis aktív, cselekvő a sajátosan spinozai értelemben. Az az elme mármost, amelyik a megismerés második és harmadik módján ismeri meg a dolgokat, csak adekvát ideákkal rendelkezik, ami – az idézett meghatározás szerint – egyet jelent azzal, hogy fogalmai vannak, nem észleletei. Ezzel az aktív állapottal szemben ugyanakkor az elme szenvedő lehet annyiban, amennyiben elszenved a környezetéből jövő hatások előidézte elkerülhetetlen változásokat, amelyeket az elme képtelen elhárítani. E kettősség egyik következményeként, és Spinoza rendszere kibontakozásának következő lépcsőjeként az aktív, cselekvő elméről kiderül, hogy aktív affektusai is vannak, miközben a passzív, elszenvedő elme affektusait passzívnak, szenvedés jellegűnek kell nevezni az elme saját nézőpontja felől.

Bármennyire is jól kidolgozott azonban ez a különbségtétel, van az Etikában nem kevés olyan, zavarba ejtő szakasz is, ahol Spinoza a fogalmat és az észlelést szinte felcserélhetően alkalmazza. Most azonban úgy fogom használni őket, mintha Spinoza következetesen ragaszkodott volna formális, meghatározással bevezetett jelentésárnyalatukhoz. Vagyis amikor a következőkben az „észlelés” kifejezést használom, akkor az ego inkább imaginatív, képzeleten alapuló ideájára fogok gondolni, míg amikor a „fogalom” terminust használom, akkor az egónak az észben vagy az értelemben kialakuló ideájára utalok. Van elég következetesség Spinoza szóhasználatában ahhoz, hogy alátámassza ezt a megkülönböztetést: a „fogalom” kifejezést részesíti előnyben az *Etika* első, negyedik és ötödik könyvében, amelyekben az észre illetve az értelemre alapozódó megközelítésmód dominál. Később még visszatérünk erre a kérdésre.

Spinoza szerint három alapvető módon lehet megragadni az egót a három elemzett megismerési módnak – képzelet vagy vélekedés, ész és értelem – megfelelően. Mivel mind az ész, mind az értelem adekvát ideákat szolgáltat, ezért valamennyire leegyszerűsíthetjük a képet úgy, hogy az egyik oldalra a képzeletet, vagyis az egónak azt a megragadásmódját állítjuk, amelyben mind a megragadás aktusa, mind az így létrejövő én-észlelet a *communis ordo naturae*hoz tartozik, míg a másik oldalra a megismerés két adekvát módját helyezzük, amelyekben a kognitív aktusnak mind a tárgyát, mind a szubjektumát az *ordo intellectus* részeként ragadjuk meg.

Tegyük azonban hozzá, hogy ha ebben az összefüggésben a képzelet inadekvát voltáról beszélünk, mind általánosságban, mind pedig az ego megragadásának különös esetére vonatkoztatva, akkor ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy az egónak ez a fajta megragadása haszontalan vagy elkerülendő. Mert – lévén véges, emberi természettel bíró moduszok – egyrészt egyszerűen képtelenek vagyunk elkerülni ezt a megismerési módot, de másrészt – s ez a fontosabb – a szó szoros értelmében létfontosságú számunkra, hogy legyen imaginatív ideánk az egóról. Mert ez a legegyszerűbb, közvetlen evidenciánk arról, hogy egy partikuláris ego ténylegesen létezik, s nem csupán annyiban, amennyiben lehetősége van a létezésre, vagyis, Spinoza terminológiáját alkalmazva: nem csupán annyiban, amennyiben az ego pusztán egy *ens*, egy entitás/lényeglétező. Az egyetlen *ens*, lehetséges létező, amelynek tényleges létezése saját lényegéből következik, anélkül, hogy bármilyen más, rajta kívüli dolog hatna rá, az, amelyet Spinoza Istennek, szubsztanciának vagy természetnek nevez, amely az érme másik oldalaként csakis más dolog fogalmától – nem is beszélve észleletéről – függetlenül fogható fel. Ezzel a feltétlenül végtelen létezővel ellentétben a véges egók – mint az összes többi véges modusz – megkövetelik a többi, ténylegesen létező véges modusz hatását, mint olyan közeli okokét, amelyek egzisztálónak teszik őket pusztán – Istentől, mint távoli októl előidézett – entitás voltukból kiindulva, ám azt egyszersmind meg is haladva. Épp úgy, mint a második rész 8. tételéhez írott megjegyzés példájában, amely szerint végtelen sok, azonos területű téglalapot találunk egy körbe beírva, ám ezek közül csak azok léteznek ténylegesen, amelyeknek az oldalait ténylegesen meghúzták.

Kétféle dolog illetve modusz vagy esemény van, amelyek hozzájárulnak egy *ens* – a mi esetünkben egy ego – *tényleges létezővé* válásához: egyfelől a mi saját, partikuláris, ténylegesen létező testünket alkotó testrészcscék, másfelől az őket körülvevő testek, amelyek folyamatosan megkísérlik befolyásolni a testünket minden lehetséges módon, valamelyest támogatva, ám nagyobbbrészt fenyegetve stabil individualitásunkat, amely persze csupán egy illanó pillanat az egész világegyetem életéhez mérten. És pontosan ezen a

ponton van igen nagy szükségünk az ego imaginatív *észleletére*. Mint ahogyan a második rész 13. tételét követő fizikai betétből megtudjuk, az individuuumok Spinozánál ahhoz hasonlóan alakulnak ki, mint Lucretiusnál, de – s ez eltér Lucretiustól – amint összeállt egy test, már mindig is felébredt benne egy törekvés arra, hogy megmaradjon a létezésnek abban a sajátos módjában, amelyben történetesen aktualizálódott. Tézisem szerint az ego imaginatív *észlelete* épp ennek a törekvésnek a *kifejeződése*, amellyel az ego a tényleges individuális létezést igyekszik fenntartani a maga integritásában a környezet felől érkező kihívásokkal vagy épp akár támadásokkal szemben. Ez az, amire a második könyv elejének egy másik döntő jelentőségű szakasza, az axiómáknak nevezett tételek 2-5 közötti sorozata hívja fel a figyelmünket.

„A2: Az ember gondolkodik.

A3: A gondolkodásnak olyan moduszai, mint a szeretet, a kívánság, vagy bármi más, amit a lélek affektusának nevezünk, csak akkor vannak jelen, ha ugyanabban az individuumban megvan a szeretett, kívánt, stb. dolog ideája. Idea ellenben akkor is lehetséges, ha nincs jelen a gondolkodásnak semmilyen más modusza.

A4: Érzékeljük²³, hogy egy bizonyos testet sokféle módon ér hatás.

A5: Más egyes dolgokat, mint testeket és a gondolkodás moduszait nem érzékelünk, és nem veszünk észre.” (87)

Jól látható, hogy az axiómáknak ez a sorozata valamint a 13. tételt követő fizikai betét együttvéve egy szisztematikus egységet alkot, úgyhogy helyénvaló, ha az axiómákat fizikai kiindulópontból közelítjük meg. Ennél is fontosabb azonban, hogy az axiómák a tényleges én, az ego keletkezését a kölcsönös fizikai cserekapcsolatok alapján írják le, amely bármely egyes emberi individuuum és a környezetét alkotó testek között zajlik. Logikai értelemben minden más előtt, amikor valamilyen személytelen gondolkodás működik csak bennünk, mint a testi történések gondolkodásbeli kifejeződése, egyszer csak hirtelen *egy bizonyos* test válik érezhetővé-érzetté bennünk, annak a sokféle módozatnak alapján és nekik megfelelően, ahogyan *állandóan ezt az egy testet* afficiálják más, *flyamatosan változó* testek. S éppen ez az egyedüli, állandóan jelenlévő, „bizonyos” test az, amit ténylegesen létezőnek érzünk, miközben a környezetünkben lévő és ezt a testet afficiáló többi, állandóan változó testek kizáratnak ebből az érzett tapasztalatból – még

²³ Talán nem is annyira nehéz felfedezni a *nos ... sentimus* kifejezésben az individuális intuícióra építő descartes-i *ego cogito* spinozai párját, amely a többes szám első személyvel is azt emeli ki, hogy az individualitás nem eleve adottság, a szellemi valóság elemi építőköve, hanem valami, ami létrejön a személytelenség eleve adottságából, s ugyanoda meg is tér, ha a szigorú létben maradási feltételek nem teljesülnek.

akkor is, ha a határok a legkevésbé sincsenek meghúzva világos vonalakkal. S épp a világos határoknak ez a hiánya magyarázza azt, hogy Spinoza folyamatosan kiemeli ennek az ideának az inadekvát voltát. Képesek vagyunk kiválasztani és azonosítani ezt az egyetlen, „bizonyos” testet az egész testi természetben belül, még annak ellenére is, hogy számtalan más test van körülötünk, amelyek számtalan módon afficiálják (megalkothatunk akár még egy *cogito*-szerű érvet is: minél több test felől éri azt az egy bizonyos testet minél több affektus, annál inkább egyediesül ez az így afficiált test): *ideával rendelkezni* (vagyis *észlelettel*, amennyiben a megismerésnek az első módjában vagyunk), *szeretni valamit-valakit, vágyakozni valamire*, ezek az alappéldái az afficiáltság módozatainak – természetesen az összes affektussal együtt, amelyeket az *Etika* harmadik könyve sorol fel és elemez. A latin szöveg a gondolatok szoros egységét tükrözi: a gondolkodás első szakasza nem más, mint benne állni az említett testi kölcsönhatások vég nélküli folyamában, melynek mentális aspektusa e folyam pszichológiai terminusokban megragadott sorozata *alapindividuumok nélkül*. A második szakaszban kiválik és azonosan megmaradóként rögzül egy bizonyos test, mint ami állandó vonatkoztatási pontként szolgál mindezen, pszichológiai terminusokban megragadott események számára, akként az individuumként, melynek törekvése a tényleges létben maradásra ama dinamikus forrásként érződik, amelyből az összes kölcsönhatás fakad; a harmadik szakasz pedig az, amelyben már rendelkezünk mindazokkal az affekciókkal és affektusokkal, amelyek már mind arra az egy, „bizonyos”, azonosként megmaradó testre vonatkoztatódnak. S pontosan ez az állandósult vonatkozás és viszonyulás annak az egy bizonyos testnek a törekvéseire és arra a történetre, ahogyan ő afficiál és afficiált más testeket és viszont, más testek afficiálták őt, ami az ego ideájának első rétegét alkotja, azt a rétegét, amelyet az ego *észleletének* nevezek, mivel eredete éppenséggel a passzivitásban van, a természet mindent felülmúló hatalmának elszenvedésében. Az egónak ezt az *észleletét* írja le a második rész 19. tétele és a rákövetkezők.

„19. tétel: Az emberi elme magát az emberi testet csak azon affekciók ideái által ismeri meg, s magáról e test létezéséről is csak azon affekciók ideái által tud, amelyek a testet érik.” (119)

Ez a tétel nyilvánvaló módon az 5. axióma újrafogalmazása. Érdekes módon az axióma megfogalmazása precízebb terminológiát alkalmaz: ez a gondolkodás *észlelés*, *percipere*, melynek eredménye *észlelet*, az ideának az a passzív fajtája, amelyet csak a – definíció szerint – aktív fogalom defektív módozataként nevezhetünk egyáltalán ideának.

Párhuzamosan ezzel az első, a 19. tételben kimondott tézissel a 23-24. tételben újra találkozunk ezzel a kölcsönhatással az individuum és környezete

között. Ez alkalommal azonban az ego első ideájának megjelenését a folyamatos kölcsönhatások közepette Spinoza mesteri, bár talán vitatható módon igyekszik érthetővé tenni az által, hogy az egész folyamatot egy magasabb, reflexiós szintre emeli.

„22. tétel: Az emberi elme nemcsak a test affekcióit észleli, hanem ezeknek az affekcióknak az ideáit is.” (122)

Vagyis amikor az elme tudomást szerez saját affekcióiról, amelyek a testi kölcsönhatások pszichikai oldalaként alakulnak ki, ez szintén az *észlelés* módozatában zajlik. A 23. és a 29. tétel rögzíti az ego *észlelete* megjelenéséről kialakított kölcsönhatás-elméletnek ezt a következményét:

„23. tétel: Az elme csak annyiban ismeri magát, amennyiben észleli a test affekcióinak ideáit.” (122)

Voltaképp, annak alapján, amit az eddigiekben megvizsgáltunk, már nyilvánvalóvá kellett válnia, hogy az elmének ez az ön-*észlelete*, amely a test affekciói révén jön létre, csakis inadekvát lehet, vagyis a képzelet megismerési módjához tartozó. A 29. tétel fogalmazza meg ezt a belátást egyértelműen.

„Az emberi test egyetlen affekciója ideájának ideája sem foglalja magában az emberi elme adekvát ismeretét.” (127)

* * *

Az ego ideájának második, immár adekvát rétegét máshol kell tehát keresnünk, éspedig az *Etika* negyedik részében és az ötödik első felében kell keresnünk. Mert ahogyan az első réteg ott található, ahol az emberi individuum s vele az ego éppen csak kiemelkedik az affekciók és affektusok mindent legyűrő áramából, úgy a második réteget ott várhatjuk, ahol az emberi elme elkezd kialakítani e folyam adekvát ismeretét, vagyis elkezd ezen a módon – részlegesen – uralma alá vonni azt. A negyedik könyv 2. tételében találjuk az első utalást az ego *fogalmára*.

„Annyiban szenvedünk, amennyiben a természet része vagyunk, amely magában, más részek nélkül nem fogható fel.” (261)

Mivel miközben eljutottunk az *Etika* érvelésének erre a pontjára, már megtudtuk, hogy az emberi individuum *aktív* affektusokkal is rendelkezhet, ezért az idézett szakaszt értelmezhetjük utalásként annak lehetőségére, hogy *fogalmat* alkossunk magunknak az egóról, melyet akkor érhetünk el, ha annak az ideának alapján próbáljuk *fogalmilag megragadni*, amely a természet részeként való létezését rögzíti – nagyjából azon az úton, amelyet az eddigiekben követtünk. Ám azt is figyelembe kell vennünk, hogy a negyedik könyv előszava már bevezette az emberi természet valódi tökéletességének ideáját, amelyet törekvéseink végső céljaként kell követnünk.

„[...] meg akarjuk alkotni az ember ideáját, amelyre mint az emberi természet mintaképére tekinthetünk, [...] az embereket *tökéletesebbnek* vagy *tökéletlenebbnek* fogjuk mondani a szerint, hogy többé vagy kevésbé jutnak közel ehhez a mintaképhez. [...] ha azt mondom, hogy valaki a kisebb tökéletességről nagyobbra megy át és viszont, ezen nem azt értem, hogy az egyik lényegből vagy alakból másikká változik: mert a ló például éppúgy megsemmisül, ha emberré, mint ha rovarrá változik; hanem azt, hogy cselekvőképességét, amennyiben ezt értjük természetén, növekedőként vagy csökkenőként fogjuk fel. Végül, amint mondtam, *tökéletességen* általában a realitást fogom érteni, azaz valamely dolog lényegét, amennyiben bizonyos módon létezik és működik, nem véve tekintetbe tartamát.” (258, saját kiemeléseim.)

Így, ha átgondoljuk a harmadik könyv tételeit a cselekvésnek minősülő affektusokról, valamint a negyedik könyv előszavát a tökéletesség és a realitás azonosításáról, akkor összekapcsolhatjuk a 2. tételt azzal a tézissel, mely szerint az ego *észleletének* eredete az afficiáló testekkel való kölcsönhatásban rejlik, s az eredményt etikailag releváns módon a következőképp fogalmazhatjuk meg: bármennyire is elfoglal bennünket a köznapi emberek által jónak tartott dolgok hajszolása – vagyis bármennyire aktívak vagyunk a szó mindennapi értelmében –, e közben egyáltalán nem vagyunk cselekvők – a szó filozófiai értelmében –, hanem más dolgok hatását szenvedjük el (*coacti sunt* a szabadság-definíció korábban elemzett értelmében), amennyiben magatartásunkat a mások által képzeletük révén kialakított, az ész ellenőrzésének alá nem vetett ideálja határozza meg. Valóban, minél elfoglaltabbak vagyunk, annál inkább kötnek bennünket az ész által meg nem világosított emberek *észleletei*, azokéi, akik úgy vélik, az emberi létezőt – mint egy szubsztanciát vagy a természet egy elkülönített birodalmát – egyedül önmaga által lehet és kell fogalmilag megragadni. Az első lépést akkor tesszük meg a hamis nézetek e rendszerének meghaladása felé, amikor felismerjük, hogy egy végtelen természet részei vagyunk csupán. Spinoza szigorú terminológiájával kifejezve: fel kell ismernünk, hogy azt a „bizonyos” testet, amelyet állandóan érzünk s ezért a *mi saját* testünként azonosítunk, épp úgy, mint ahogyan e „bizonyos” test ideáját is, amelyet állandóan „érzünk” az ideák reflexív ideájában – ami persze valójában nem más, mint *észleletek észlelete*, vagy ama test affekciói *észleleteinek észleletei* – csak akkor tudjuk megragadni adekvát módon, ha folyamatosan visszavonatkoztatjuk a szubsztancia megfelelő attribútumaira, a kiterjedésre és a gondolkodásra. Vagyis testünket azoknak az általános mozgástörvényeknek az instanciációjaként, megtestesüléseként kell megragadnunk, amelyeket a második könyv fizikai betétje mutat be, miközben ugyanakkor elménket pedig a gondolkodás azon sajátos

törvényeinek instanciációjaként, „megelmésüléseként” kell megragadnunk, amelyek leírása a harmadik s részben a negyedik könyv feladata. S csak miután már megtettük ezt az első lépést egész individualitásunknak a természetbe történő integrálása felé, csak akkor kezdhethünk el gondolkodni a természetben belül elfoglalt sajátos helyünkről, vagyis a létezés csakis ránk jellemző, sajátos módjáról, melynek fenntartásáról nem kevesebbet tudunk meg Spinozától, mint hogy individuális lényegünket alkotó törekvésünk általános célja kell legyen. Ez pedig azt jelenti, hogy nem csupán a harmadik könyv egész leíró pszichológiája tartozik az ego észben alapuló *fogalmának* kialakításához, hanem a negyedik könyv előszavának az emberiség ideáljáról szóló része is, amelyet integrálni kell minden egyes individuális ego *fogalmába*, mint az ész által a lényegünket alkotó törekvés elé helyezett célt. Ezen a módon tökéletesen érthetővé, *fogalmilag megragadhatóvá* válik, hogyan alapozható az erény erre a törekvésre. Mert hiszen:

„22. tétel: Semmiféle erényt nem lehet úgy felfogni, hogy megelőzi ezt [ti. az öfenntartásra való törekvést].

Bizonyítás

Az öfenntartásra való törekvés maga a dolog lényege (a 3. rész 7. tétele alapján). Ha tehát valamely erényt úgy lehetne felfogni, hogy megelőzi ezt, ti. ezt a a törekvést, akkor a dolog lényegét úgy gondolnánk el, mint ami megelőzi önmagát (e rész 8. definíciója alapján); ez pedig (amint magától értetődik) képtelenség. Tehát semmiféle erényt stb. E. k. b.

Következtetett tétel

Az öfenntartásra való törekvés az erény első és egyetlen alapja. Mert nem gondolható el más elv, amely ezt megelőzi (az előző tétel alapján), nélküle pedig (e rész 21. tétele alapján) semmiféle erény el nem gondolható.” (279 sk.)

Hasonlóképp, a jó és a rossz sem *fogható fel* másként, mint csupán az eszményi emberi természet alapján:

„8. tétel: A jónak és rossznak ismeret nem más, mint az öröm és a szomorúság affektusa, amennyiben ennek tudatában vagyunk.” (266)

Hiszen tudatában lenni valaminek Spinoza terminológiájában annyit tesz, mint rendelkezni testünk valamely affekciója ideájának ideájával, ami pedig szükségszerűen magában foglalja az ego ideáját. De amint láttuk, az ego minden ideájáról igaz, hogy vagy *észlelet*, vagy *fogalom*. *Valódi*, vagyis adekvát ismeret a jóról s rosszról csakis énünk *fogalmi* alapú tudatából eredhet, vagyis amennyiben a lényegünket alkotó törekvést úgy *fogjuk fel*, mint ami az emberiség valódi tökéletességére irányul.

„Jón tehát a következőkben azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy eszköz arra, hogy az emberi természetnek magunk elé tűzött mintaképét mind job-

ban megközelítsük; rosszon pedig azt, amiről biztosan tudjuk, hogy megakadályoz bennünket abban, hogy megfeleljünk ennek a mintaképnek.” (258)

Mostanra közben már az is kiderült vagy kiderülőben van, hogy miként próbálja Spinoza elkerülni vagy megoldani a leíró etika előtt torzysuló akadályokat. Amit tesz, az nem más, mint egyszerűen csak tisztázza az ego adekvát *fogalmához* való eljutás feltételeit, miközben az egyetlen, többé-kevésbé normatív előfeltevése csupán annyi, hogy jobb adekvátan ismerni magunkat, mint inadekvátan, vagyis jobb, ha *fogalmunk* van az énről, nem *észleletünk*. Ez magyarázza a negyedik könyv csaknem valamennyi tételének egyedülálló hangvételét, amelyben az ésszerűség, a megfelelésben levés az ésszel sajátos kvázi-normatív színezetet kap. Mint például az 53. tételben.

„Az alázatosság nem erény, vagyis nem az észből ered.”

* * *

Mint már említettem, nincsenek igazán lényegi különbségek az egóról az ész illetve az értelem által alkotható *fogalom* között. Mégis, jelen emberi állapotunkban az ész fogalmai *kontrasztív* fogalmak, éspedig két értelemben is. Egyfelől határozottan elkülönítendőek a képzelet észleleteitől – még ha nem is állnak mindig ellentétben velük. Másfelől abban az értelemben, hogy mindig ellentétes fogalom*párok*ban artikulálódnak: jó a rossz ellenében, a szép a rút ellenében, a jól rendezett a rendtelennel (vagy képzeletből fakadó renddel) szemben, stb. Már intuitív alapon is azt mondanánk, hogy ez nem lehet így az értelem fogalmainak esetében, amelyek körében az ego fogalmát kitüntetett hely illeti meg. Hiszen már ennek a megismerési módnak korábban már idézett, első meghatározása is valamennyi dolog *individuális* lényegére vonatkoztatja azt, vagyis nem azokra a közös jegyekre, amelyek tekintetében a szóban forgó dolog megegyezik az ugyanahhoz az attribútumhoz tartozó többi dologgal.

„Az ismeret e két nemén kívül [...] van még egy harmadik is, amelyet *szemléleti tudás*nak fogunk nevezni. A megismerésnek ez a neme Isten bizonyos attribútumai formális lényegének adekvát ideájától a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább.” (139)

Mielőtt még arról az emlegetett intuíciónkról beszélnék, hadd említsek meg egy érdekes átmeneti állapotot az észen alapuló és az értelmén alapuló állapot között, amelyet Spinoza csupán felvillant a nélkül, hogy igazán kidolgozná. Megemlíti azt a fikciót az emberi természetről, hogy esetleg szabadnak is születhetnénk, vagyis úgy, hogy egyáltalán nincs semmilyen *észleletünk* életünk kezdetétől fogva. Ebben az állapotban nem volnának inadekvát ideáink, s ennek megfelelően fogalmaink nem kontrasztív fogalom*párokként* jönnének létre.

„68. tétel: Ha az emberek szabadnak születnének, mindaddig, amíg szabadok volnának, nem alkotnának fogalmat a jóról s rosszról.

Biz.: Azt az embert neveztem szabadnak, akit egyedül az ész vezet. Aki tehát szabadnak születik és szabad marad, csakis adekvát ideákkal rendelkezik, ennél fogva nincs semmilyen fogalma a rosszról (e rész 64. tételének következtetett tétele alapján), s következésképpen (minthogy a jó és a rossz fogalma egymás korrelátumai) a jóról sem. E. k. b.

Megj.: Hogy a tétel fölvetése hamis, s csak annyiban fogható fel, amennyiben egyedül az emberi természetet, vagyis inkább Istent vesszük szemügyre, nem amennyiben végtelen, hanem pusztán annyiban, amennyiben az ember létezésének oka, mindez kitűnik e rész 4. tételéből. [...]” (329)

Ellentétben a Nietzsche-Deleuze féle Spinoza-olvasatra épülő értelmezésekkel, én a legkevésbé sem gondolom, hogy ez az állítás egy nihilista gondolkodótól származik. Amit Spinoza itt visszautasít, az nem a – pozitív vagy negatív módon – értékelt tárgyak vagy opciók realitása, mint olyan, hanem az előnyben részesített tárgyak és választások konceptualizálásának *kontrasztív* eljárása. Szabad emberekként azt az életet élnénk, amelyet a negyedik könyv előszavának példaszzerű emberi individuuma él, s ez a leginkább magától értetődő dolog volna a számunkra. Nem volna lehetséges semmilyen más, semmilyen alacsonyabb rendű életmód választása a számunkra, meg se jelenne a horizontunkon semmi efféle életmód. A jó és a rossz közötti *kontraszt* valóban eltűnne, de maga a jó semmiképp sem, hasonlóan az igaz és a hamis, az adekvát és az inadekvát, stb. kontrasztív párjaira is. Ez a belátás kezünkbe adja a kulcsot az ego harmadik rétegének megértéséhez. Mert sem az ötödik könyv „végső perspektívája”, mely a bölcsre irányul, aki értelmi szeretettel szereti Istent, sem az első könyvet *nyitó perspektíva* a definíciókkal nem érthető meg a megkonstruált *értelmi ego* nélkül, aki önmagát az Istennel vagy a szubsztanciával, vagy a természettel való összekapcsoltságában *ragadja meg fogalmilag*, azaz már nem annyiban, amennyiben a közös fogalmakhoz és az attribútumokhoz tartozik – melyekben *osztozik* minden más véges modusszal.

Úgy gondolom, az első könyv meghatározásait úgy kell értenünk, hogy azok egy olyan egótól származnak, amely teljesen egyedi kapcsolatban áll, sőt bele is van vonódva abba az intellektuális létezésbe, amely Spinozánál a végtelen értelemként jellemzett Isten-szubsztancia. Az ötödik könyv szerint a cselekvő emberi elme, vagyis az az emberi elme, amely kizárólag, de legalább többnyire csak adekvát ideákkal rendelkezik, része Isten végtelen értelmének. Ezt a nézetet annak megfelelőjeként értelmezhetjük, mintha Spinoza azt állítaná, hogy ez az elme szabad, azaz mentes még az adekvát ideáktól is,

amennyiben ezeket a megismerés második módjának kontrasztív ismerete szerint fogjuk fel.

Spinoza nem érvel amellest, hogy ez a megismerés lehetséges a számunkra. Inkább úgy tűnik, egyszerűen előfeltételezi a megismerés effajta szemléleti aktusának a realitását, amelyben a megismerő és a megismert egymásba olvadnak. Ebben az értelemben mondja például az 5. definícióban a következőket:

„Moduszon a szubsztancia affekcióit értem, vagyis azt, ami másban van, s e más révén fogjuk is fel.” (26)

Ebben a meghatározásban – mint a korábban idézetekben – az intelligo az értelemnek mint a megismerés legfőbb fakultásának kognitív aktivitására utal, az az ego pedig, amelyet az intelligóban rejlő egyes szám első személy fejez ki, pontosan annak a fikcióként megjelenő szabad embernek az egója, aki a nem kontrasztív adekvát ideákkal rendelkezik. Aligha kell hangsúlyozni, hogy ez az intellektió fogalom, nem pedig *észlelet*. Spinoza terminushasználatát itt teljesen következetes, hiszen csak a *conceptio* kifejezést és annak igei alakjait használja. Elménk nem is lehetne cselekvőbb annál, mint amilyen a szemléletnek ebben az aktusában, amelyben a moduszok egyszerre emelkednek ki a mindennapi összekapcsoltságukból a többi véges modusszal – amely, mellesleg, tényleges létezésbe vonja őket –, és az ugyanazon közös fogalmaknak, végső soron a megfelelő attribútumoknak való közös alárendeltségből. Ebben a kognitív aktusban elménk a moduszoknak Istenhez, a szubsztanciához való kötődésére összpontosít, arra a kötődésre, amely *ensszé* teszi őket *existentia* nélkül, lényeglétezőkké tényleges létezés nélkül. A véges modusz tulajdon lényege kapcsolódik itt össze Isten tulajdon lényegével, amely *kifejeződik* az attribútumokban, azzal a létezővel, amely oka önmagának s minden más dolognak is, vagyis a végtelen, tevékeny hatóképességgel.

Mit lehet mondani arról az egóról, amely össze van kapcsolódva ezzel a léttel? Képes az ego értelmi úton megragadni önmagát? Képes *fogalmilag megragadni* magát ebben a harmadik rétegben? Ha jól értem az *Etikát*, Spinoza háromféleképp próbál felülemelkedni azokon a látszólag megoldhatatlan nehézségeken, amelyek az értelmi ego megragadásával s azzal kapcsolatosak, hogy kérdés, hogyan lehet másokat is részeltetni abban, amit e megragadásban megragadott. Az első módot akkor érintettem, amikor az első könyv definícióiról beszéltem: az olvasónak úgy kell megkonstruálnia ezt az egót, mint annak a kognitív aktusnak a szubjektumát, amelyben mind az Isten-szubsztancia tulajdon lényege, mind pedig a moduszok lényege, amennyiben ettől az Isten-szubsztanciától függnek, fogalmilag kerül megragadásra.

A második út az olvasó figyelmének átirányítása azoktól a véges tárgyaktól, amelyek a mindennapi életben tartják fogva Isten szükségszerűen adekvát ideájához, amellyel – olyan moduszként, amely nem fogható fel Isten–a szubsztancia ideája (fogalma) nélkül – a fenti meghatározás értelmében tulajdon lényegünkhöz tartozóként rendelkezünk, miközben éppenséggel ebben az Isten-szubsztanciában, az ő moduszaiként vagyunk.

A harmadik módszer végül akkor tűnik elő, amikor Spinoza elménk örök részéről beszél, amely Isten örök értelmét alkotja – más örök moduszokkal egyetemben. Ezt nem szabad úgy felfogni, mint az elme vagy a lélek halhatatlanságát, vagyis nem értelmezhetjük *egzisztenciálisan*. Sokkal inkább arról van szó, hogy ez az ego végső fogalma kifejezésének valamint az első könyvet nyitó definíciókkal való kapcsolata megalapozásának újabb, különös módja: az ego mind önmagát, mind önmaga – és a természet – létének alapját egy egyedi értelmi-szemléleti fogalomban ragadja meg.

Spinoza rendszere tehát elgondolhatatlan az egyetlen szubsztancia, Isten vagy a természet nélkül, ám épp ennyire elgondolhatatlan az értelmi ego nélkül is, amely „érzi és tapasztalja” örökkévalóságát, kapcsolódását az egyetlen szubsztanciához.

AZ ÉSZ HATÁLYA ÉS HATÁRA

- DAVID HUME FILOZÓFIAI RELÁCIÓELMÉLETÉRŐL -

EGYED PÉTER

Előjáróban meg kell említenem, hogy tavaly múlt 300 éve, 1711. április 26-án született David Hume, a skót és egyetemes filozófia e kiválósága, azonban nem csak ezért esett a választásom kimondottan az ő limitatív ész-felfogására. Ez a koncepció a Hume-irodalom sajátos témája, mind a mai napig számos tévedés és félreértés forrása, még ami a híres *Prolegomena*béli Kant-recepciót is illeti¹, hadd említsem itt csak az utóbbi évek egyik legjobban jegyzett monográfiáját e tekintetben, Owen, David: *Hume's Reason*, (Oxford, Oxford University Press, 1999.) című munkáját, de említhetném R. W. Serjeantson² alapos tanulmányát is Hume logikai munkásságáról, különös tekintettel az általános szabályoknak a szerepére (közismerten ez a kanti sematizmus-elmélet egyik középponti kérdése). Immár konszokrált kutatások folynak Hume asszociáció-tanának, reprezentáció-felfogásának, logikai szintaxisának, episztemológiai vagy mentalista-kognitivistá beállításának stb. kérdéseiről. Mindezeknek a fényében részben az okság-felfogás, és még nagyobb mértékben a valószínűségi relációkban valószínűsíthető ismeretek egyre hozzávetőlegesebb jellegével kapcsolatos felismeréseit értékelik újra főleg a verifikálhatósági kritériumok szempontjából.

Hume konszokrált filozófiai tételeinek értelmezésében nem kerülhettük meg a 'bécsi kör' gondolkodóinak a hivatkozásait, akik Bertrand Russell logikai atomizmusát és főleg Ludwig Wittgenstein tautológiaelméletét kívánták a humei hagyománnyal összekapcsolni. Ez számos szélsőséges megfogalmazáshoz is vezetett, mindazonáltal igen nagyszámú humei mondatnak a modern tudományos episztemológia szempontjából megadható általános értelmezhetőségéhez is hozzásegített.³ Előzetesen még azt is meg kell jegyeznünk, hogy habár a filozófiai relációk tekintetében Hume felfogásának vannak előzményei az antik és középkori filozófusoknál (Arisztotelész, Aquinói Szent

¹ Mark Steiner: *Kant's Misrepresentations of Hume's Philosophy of Mathematics in the Prolegomena*. *Hume Studies* Volume XIII. Number 2. Nov. 1987. 400-417.

² R.W. Serjeantson: *Hume's general rules and the 'chief business of philosophers'* In. *Impressions of Hume*. Ed. By Marina Frasca-Spada and P. J. E. Kail. Oxford University Press, 2005. 187-212.

³ Lásd ezzel kapcsolatban William Kneale-Martha Kneale: *The Development of Logic*. The Clarendon Press Oxford, 1966. 266.

Tamás és Ockham), Hume mégsem hivatkozik ezekre. Ennek a magyarázata az, hogy – amint művének a régi filozófiáról szóló részében kifejti – a régi filozófia egyáltalán nem tudta felfogni a tárgy változását, mint fokozatos minőségváltozást, és ebből származik az abszolút azonosságnak, valamit a homogén szubsztancialitásnak a tévképzete. Az újabb filozófiával kapcsolatos alapvető megjegyzése az, hogy olyan érzékelésfogalommal dolgozik, amelyben lehetetlen a kvalitatív különbségeket és még kevésbé azok változásait szemlélni (amennyiben megmaradunk az egyszerű és egyedi *benyomás*nál). Szerinte benyomásnak megfelelően diszkrét ideák hozhatják csak létre a rendszeres kutatáshoz használható gondolati elemeket, tehát a kvalitatív kutatásban az észnek fontos szerepe van.

Témánk szempontjából a leginkább azt kell hangsúlyoznunk, hogy Hume fiatalkori programatikus nagy műve morálfilozófiai végeredményben morál-filozófiai célzatú volt, részben ennek módszertani előfeltételezése mindaz, amit az ész limitációjával kapcsolatosan megfogalmazott. Evidenciának tűnik a számára, hogy amennyiben az emberi természetről akarunk valamit mondani, a mozgás és cselekvés folyamatainak a megértésében az akarat és a szenvedélyek szolgálhatnak csak oksági magyarázó elvként, mivelhogy valaminek a kieszelése és a megtervezése önmagában soha nem vezet ahhoz, hogy mozogjunk vagy cselekedjünk. Ebben Hume a régebbi filozófiák általános magyarázati sémáit követi, álláspontunk szerint azonban túlzott, az, amit az ész szerepének a limitációjával kapcsolatban hagyományosan róla megfogalmaznak. Szerintünk pontosabb előzetes megfogalmazás az, hogy inkább csak az ész kompetenciáit akarta egzaktabb módszerekkel meghatározni. Hagyományosan Locke felfogásához szokták kapcsolni az övét. Azonban sok összefüggésben Descartes klasszikus műveivel, az *Értekezés a módszerről*, valamint az *Elmélkedések az első filozófiáról* című munkáinak bizonyos megállapításaival is kapcsolatba hozható. A jelzett művekben Descartes ugyanis arra az álláspontra helyezkedett, hogy amennyiben az érzékek adatai az ideák formájában az elménkbe kerülnek, bizonyos *szelekció* alapján kerülnek oda. Egyrészt főleg azok az érzékek jönnek számításba, amelyek az ember fennmaradása szempontjából fontosak (antropológiai rendezés). Másrészt, episztemológiai feldolgozás is folyik, megvizsgáljuk ugyanis, hogy (mint létezőkre vonatkozóknak), milyen okok és hatások közben jöttek létre. Tehát az okok és hatások szerint megvalósuló szintézisek előzetes restrikciónaként működnek a tudat ideáinak a kialakításával kapcsolatban. Ez az összefüggés akkor is megteremthető, ha, amint az *Értekezést* szemlélő Adam Smith megjegyezte⁴, Hume felfogásának a lényege az volt, hogy a lélek nem más mint a különböző észleletek rendszere vagy sorozata: az észleletek, így a

⁴ D. Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 611.

hideg és a meleg, a szeretet és a harag, a gondolatok és érzetek észleletei egyesülhetnek egymással, de nem találunk semmiféle tökéletes egyszerűséget vagy azonosságot – amint azt már az előzményekben, Humenak az újabb filozófiával kapcsolatos álláspontjáról megfogalmaztuk. Kimondottan a descartesi *clara et distincta perceptio* módszertanára visszautalva, Adam Smith a következőképpen folytatta: „Descartes szerint a lélek lényege a gondolat, nem ez vagy az a gondolat, hanem a gondolat általában.” Végül megfogalmazta az empirikus és a szellemi immanencia szempontjából szemlélt elme döntő módszertani különbségét: a karteizianizmus álláspontja teljesen felfoghatatlan, hiszen minden, ami létezik, egyedi. „Ennélfogva a szellem szükségképpen a különböző egyedi észleletekből tevődik össze. Tehát össze-tevődik belőlük, vagyis a szellem nem rendelkezik különböző észleletekkel.” A Hume-konceptió összefoglalását elkészítő Adam Smithtől nyilván nem várhatjuk el, hogy a karteziánus koncepciónak arra a részére figyeljen fel, amely szerint vannak az észleletek és ideák összerendezését szolgáló előzetes általános rendező elvek, mint amilyen például az okság vagy a hatás. A továbbiakban éppenséggel azt az álláspontot képviseljük, hogy ezek az *általános előzetes rendező elvek* nagymértékben kapcsolatba hozhatók Hume relációival, tehát a klasszikus racionalizmusnak a klasszikus kanti apriorizmust megelőző általános képzetéről van szó. Hasonlóan közös gondolati paradigmát jelent az ún. általános szabályok kérdése is, ezeket – ismeretes módon – Descartes az észhasználat általános szabályaiként fogalmazta meg. Van azonban a kérdésnek egy más típusú megközelítése is. Már említett tanulmányában R. W. Serjeantson szövegszerűen is kimutatta, hogy az általános szabályok (relációk) koncepciójának egyik forrása Isaac Newton a természet filozófiájának matematikai elveiről szóló egyik munkája volt. (Pontosabban a *Principiae mathematica philosophia naturalis* III. könyvének a bevezetője (az 1726-os 3. kiadásból). Ezzel szemben fogalmazta meg Hume polemikus álláspontját, amelyben az arisztotelészi szubsztanciális természettől, annak kategoriális felfoghatóságától és legfőképpen az ezzel kapcsolatban kialakított skolasztikus metodológiától határolta el magát.⁵

⁵ „Ennyi az egész *logika*, amelyet fejtegetéseimben jónak láttam felhasználni, és talán még ez sem lett volna okvetlenül szükséges, hanem elég lett volna értelmi képességünk elveinek természetes működésére hagyatkoznunk. Logikusaink, e skolasztikus észlelőnyek, nem mutatkoznak annyival jobbnak a beavatatlan tömegnél eszük és képességeik használatában, hogy kedvünk támadna utánozni őket, s szabályok és előírások terjedős rendszerét felállítani, és ehhez igazodni filozófiai következtetéseinkben”. I.m. 244-245. Legáltalánosabb megfogalmazásukban Isaac Newton szabályai a következők voltak: „1. Ne tételezzünk föl több okot a természeti dolgokban, mint amennyi igaz és elégséges a jelenségek megmagyarázására. 2. Ennélfogva ugyanazon természeti következményeket, amennyire csak lehetséges, ugyanazon okoknak kell tulajdonítanunk. 3. A testek azon tulajdonságai, amelyek nem mutat-

Az ész csupán ismeretelméleti-logikai behatárolása ott válik kérdésessé, amikor magával az emberi természettel kapcsolatos gondolataink (ideáink) megértésére vonatkoztatjuk, ugyanis az emberi szellem működése végső elveinek a feltérképezése és a megértése (ideáink összekapcsolása) is része az emberi természetnek magának. Önmagunk felfogása különböző ideáink helyes összekapcsolásának az eleme és feltétele is (hogy nem mondjuk ki a kanti kulcsszót, a *képességet*), amelyhez az összekapcsolások, relacionálások elmélete is hozzátartozik, az összetett ideák tanulmányozása, a velük kapcsolatos szabályok megfogalmazása – amint maga hangsúlyozza –, filozófiájának alapelemeit jelentik. Szerintünk a relációkról szóló összefoglalását sokkal inkább a matematikai relációelmélet sematizmusaihoz közelíthetjük (azaz kalkulatorikusan, és kevésbé a transzcendentalizmus szerint működő rendszer-elvként határozhatjuk meg őket. Közismert módon, Hume filozófiai rendszer megalkotására törekedett). Elképzelésem szerint Hume-nak a filozófiai relációkról szóló elmélete termékenyen kapcsolhat össze a matematikai relációelmélettel, ha éppen nem az utóbbinak bizonyos elemei lelhetők fel Hume gondolataiban. Itt nyilván nagyon körültekintően kell fogalmazni, annak mindenkorai hangsúlyozásával, hogy filozófiai relációkról beszél. Ámde az általános (halmazelméleti) relációelmélet is mindenkor hivatkozik a filozófiai relációk filozófiai elméletére. Ha ezt az utat választjuk, nem jelenti azt, hogy nem ismerném el azoknak a hagyományos kutatási irányoknak a létjogosultságát, amelyek Hume asszociációelméletének pszichológiai útját járják, és természetesen mindazokét, amelyekről már szóltam.

Műve I. részében (*Az ideákról, eredetükről, összetételükről, asszociációjukról, és elvontságukról*), illetve annak a IV. szakaszában, az asszociációkról szóló részében Hume leszögezte, hogy létezik az ideákban egy olyan közös minőség, amelynek alapján képesek vagyunk őket szabad és teremtő módon összekapcsolni. „... a természet mintegy rávezet bennünket, hogy hol keressük azokat az egyszerű ideákat, amelyeket a leghelyesebb összetett ideákká egyesíteni. Három minőség létezik – ma reláció-osztályoknak neveznénk – amely képes ilyen asszociációt teremteni és átvezetni a szellemet az egyik ideától a másikig, nevezetesen a *hasonlóság*, a térbeli és időbeli *érintkezés*, valamint

nak fokozati növekedést (intensio), vagy csökkenést (remissio), és amelyek a tapasztalataink körébe eső minden dologhoz hozzátartozni látszanak, mindennemű test univerzális tulajdonságainak tekintendők. 4. A kísérleti filozófiában azokat a kijelentéseket, amelyeket általános indukcióval vontunk le, jelenségekből, pontosan vagy nagyon nagy mértékben igaznak kell tekintenünk, függetlenül bármelyik ellenőzők szóló hipotézistől, ami csak elképzelhető, mindaddig, amíg csak olyan más jelenség nem bukkan fel, amely által vagy pontosabbá tehető vagy pedig kivételek által korlátozottnak bizonyulnak.” Hume gondolkodásában pontosan nyomon követhető az igazodás a newtoni módszertani elvekhez, mint ahogy a tőlük való indokolt eltérés is.

az ok és az okozat kapcsolata.”⁶ Nem kevésbé fontosak azok a specifikációk, amelyekkel az asszociációkat definiálja. Először is, megállapította, hogy a minőségek *valóban* asszociációkat teremtenek a minőségek között, és ezek az egyes ideák felmerülésekor *ténylegesen* fölvetik a másikat is. Tehát nem a szökellő képzettársítás esetleges és fantomatikus munkájáról van szó, hanem az ideák közös tulajdonságaiban létesülő kapcsolatokról. A hasonlóság azt jelenti, hogy az érzékek valamilyen *szabályt* követnek, miközben tárgyaikat változtatják, azaz az egyikről a másikra valóban akkor mennek át, ha azok érintkezésben vannak, mely érintkezés a téri-idő viszonyok kérdése. (Itt kell megemlítenem, hogy Hume tér-idő koncepciójának van egy fenomenológiai is értelmezhető közelség-távolság dimenziója, túl a közelség-távolság kérdés geometriai értelmezhetőségén). E szakasz végén kijelölte, hogy leginkább azokat az „összetett ideákat érdemes tanulmányoznunk, amelyek állandó tárgyai a gondolkodásnak és az elmélkedésnek, s amelyek rendszerint az egyszerű ideákat egyesítő elvek valamelyikéből származnak.”⁷

Meg kell ismételniünk tehát, hogy a *filozófiai relációelmélet* az egyszerű ideák összetett ideákká való egyesülésének a szabályszerűségeit vizsgálja, Hume filozófiájának alapelemeiről van szó. A relációkról szóló V. szakasz megjegyzéseket, azaz kiegészítéseket, pontosításokat, elmélyítéseket és klasszifikációkat tartalmaz. Le kell szögeznünk, hogy a reláció Hume-nál nem fogalmi primitív, és nem is generikus relációt jelent – amint a relációelméletekben a kiinduló relációfogalmakat klasszifikálják. Nem, Hume pontos szemantikai és ontológiai determinációkat ad, megismételve korábbi meghatározása instrumentális értelmét is: „A *reláció* vagy kapcsolat szót két, igen különböző értelemben szokás használni. Vagy azt a minőséget értik rajta, amelynek révén a képzelőerő összekapcsolja az ideákat, és az egyik idea – mint láttuk –, természetes módon vonja maga után a másikat, vagy pedig azt a sajátos vonatkozást, amelynek tekintetében jónak láttunk összehasonlítani két ideát, még ha a képzelőerő teljesen önkényesen egyesíti is őket. A köznyelv mindig az előbbi értelemben használja a reláció vagy kapcsolat szót, és csupán a filozófiában terjesztjük ki jelentését az összehasonlítás tetszőleges tárgyaira, akár van összekapcsoló elv a tárgyak között, akár nincs.”⁸ A reláció elsődleges értelme tehát minőség, de ebben az esetben – tesszük hozzá –, az ideáknak is tartalmaznia kell (vagy reprezentálnia kell – nem látszik eldöntöttnek –) azt a minőséget, amely a tárgyakban megvolt, amikor a benyomások, afficiációk után létrejövő ideák homályosabb konzisztenciájában rögzült. Hume nem foglalkozik a minőség metafizikai szituálásának a

⁶ D. Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976.

⁷ Uo. 37.

⁸ Uo. 38.

hagyományos kérdéseivel (elsődleges-, másodlagos-, esszenciális-, tárgyon-, tárgyban stb). A köznyelvi értelem eljárásai követnek egy bizonyos intuitív adottságot-lehetőséget, míg a filozófiai eljárás akkor is megpróbálkozik az [önkéntes] összehasonlítással, ha az összehasonlítás tetszőleges terminusai között nem lehet alkalmazni a hasonlóság elvét. Ebben az utóbbi kiterjesztésben azonban megvannak már a reláció halmazelméleti értelmezhetősége, amennyiben tetszőleges tárgyakról (illetve értelemszerűen azok lehetőségképpen izomorfijáról beszél), amit esetünkben az eredeti megfogalmazás jobban hoz „and tis only in philosophy, that we extend it to mean any particular subject of comparison, without a connecting principle”.

Példázként röviden kitér a távolság eltérő köznyelvi és filozófiai értelmére, amelyet műve további fejezetében hosszan elemzett, itt azonban nem tudjuk érinteni. Azt azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy az összehasonlíthatóság alapvető értelme geometriai, a tárgyak geometriai összehasonlíthatóságán alapul.

A következőkben a minőségeket, illetve a relációkat osztályozta, mégpedig azokat, amelyek a filozófiai reláció ideájához vezetnek. A halmazelméleti relációelmélet alapján ez a klasszifikáció a homogén relációosztályokat írja le. A relációk másik csoportosítási lehetősége abból adódik, hogy vizsgálhatjuk a relátumok homogenitását. Ebből a szempontból a relációkat két nagyobb csoportra oszthatjuk aszerint, hogy a kapcsolatban levő relátumok azonos minőségűek-e, vagyis azonos halmaz elemei, vagy sem? A két lehetséges válasz mentén különíthetjük el egymástól a *homogén*, illetve a *heterogén* relációkat.

David Hume ilyen értelemben 7 különálló kategóriába különítte el relációit és kijelentette, hogy ezek minden filozófiai reláció forrásának tekinthetők.

1. „Az első a *hasonlóság*. Hume hangsúlyozta, hogy e nélkül nem létezhet semmiféle filozófiai reláció, mert csak az olyan tárgyakat lehet összevetni, amelyek valamelyest hasonlítanak egymásra. Azonban a hasonlóság nem mindig elégséges feltétele annak, hogy össze is kapcsoljuk az ideákat. Ugyanis többféle dologban hasonlíthatnak az ideák, amelyek mindegyike csoportonként inkább külön fogja választani, mint egyesíteni az ideákat. Van tehát konvergencia és divergencia a hasonlósági minőségben.
2. Az azonosság parmenidészi értelemben jelenti az állandó és változó dolgok önazonosságát. Az azonosság a legegyszerűsebb minden reláció között, hiszen minden dologban megvan, akár a legrövidebb ideig létezik. Ez tehát kimondottan egy ontológiai, létreláció, a lét vizsgálhatóságának a kérdését jelenti, ahogyan később majd Fichténél és Hegelnél feltűnik.
3. A tér és az idő relációi (ennél csak az azonosság egyetemesebb). Ennél a filozófiai relációnál Hume sokkal inkább a téri-idői számításoknak a képzetét favorizálta és nem annyira a

kanti transzcendentális esztétikai képzetek sokkal spekulatívabb dimenzióját. A végtelen végtelen számú műveletet jelent Hume-nál, a szemléletének formájául szolgáló viszonyítási dimenziók – amint mondtunk – akár fenomenológiai elemzés tárgyául is szolgáló működtetéseként. Végtelen számú összehasonlítás válik lehetségessé az olyan összehasonlításokkal, mint „*távol van valamitől; közel van valamihez; fölötte, alatta, előtte vagy utána van.*” 4. Mennyiség és szám szerinti reláció (azaz összehasonlíthatóság mennyiség és szám szerint). Ez is termékeny forrása a relációnak, állapítja meg Hume, a számosság esetében pedig a platóni és leibnizi hagyományra, képzetekre kell gondolnunk. (Egy 1930-as híres tanulmányában Rudolf Carnap egyenesen a viszonyok logikájának a kidolgozására tett javaslatot. Éppenséggel Leibniztól eredeztette a filozófiának azt az elképzelését, amely szerint a logikának a relációs formájú mondatokat is figyelembe kellene vennie. „*A relációs mondatban – írta volt –, pl. az »a nagyobb mint b-ben, két vagy több tárgyat (vagy ha úgy tetszik, több szubjektum-fogalmat állítunk egy bizonyos viszonyba.*”⁹) 5. Fokozatosság – ez alatt azt értette Hume, hogy milyen fokon van meg egy tárgyban bizonyos–, az összehasonlíthatóság alapját képező tulajdonság, azaz például, hogy valami valaminél súlyosabb (súly) avagy színesebb (szín). 6. Az ellentétesség (amely látszatra kivétel a szabály alól, hogy tudniillik minden reláció bizonyos fokú hasonlóságon alapul. Ez a reláció azonban a lét-nemlét ellentétét képviseli, azaz az ontológia helyét. A lét és nemlét hasonlatosságát eléggé spekulatíván, azaz egy harmadik minőségre, illetve ideára való visszavezetéssel oldotta meg Hume. A létezés illetve nemlétezés annyiban tartalmazza a tárgy valamilyen ideáját, hogy az egyik kirekeszti az illető tárgyat a tér és az idő azon részeiből, amelyekben belül az – állítás szerint – nem létezik.” 7. Végül a többi – derivált ellentétről – (pl. tűz-víz, hideg-meleg ellentétességéről) voltaképpen csak a tapasztalatból, illetve a jelenségek okainak és okozatainak az ellentétességéből szerzünk tudomást – azonban e kérdést Hume szándéka szerint az okság alatt elemzi majd. Végül kitér a különbözőség kérdéseire, azonban ezt a hasonlósági reláció tiszta negációjának és nem egy adott minőségnek, valóságos és pozitív összefüggésnek tekintette. A különbözőség kétfajta, heterogén, annak megfelelően, hogy a különbözőség vagy az azonosságnak az ellentéte, vagy pedig a hasonlósága. Az egyik esetben *számbeli* különbségről beszélt a skót filozófus, míg a másik esetben *fajta* szerinti különbségről.

Az *Értekezés...*I. könyve III. részében (I. szakasz) Hume tovább osztályozta és finomította a relációkkal kapcsolatos megfontolásait, egyrészt a tudás megalapozásának a szempontjából (tudományos episztemológia), másrészt

⁹ Rudolf Carnap: *A régi és az új logika*. In. *A Bécsi Kör filozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972. 203.

pedig a modalitás (valószínűségek) perspektívájából. Az ismertetett hét filozófiai relációt további két csoportba kívánta osztani. Az egyik osztályba kerültek azok, amelyek teljes mértékben az összehasonlítandó ideáktól függenek, a másikba pedig azok, „amelyeket meg lehet változtatni anélkül, hogy egyben valamilyen változás menne végben az ideákban is.”¹⁰ Ennek nyomán a hét filozófiai reláció közül csak négy olyan marad, amely kizárólag az ideáktól függ és ezért tudás és bizonyosság tárgya lehet: a *hasonlóság*, *ellentétesség*, a *minőségek fokozatai*, a *mennyiségi vagy számbeli arányok*. Ezt az osztályt tovább lehet finomítani, abból a szempontból, hogy hármát az első pillantásra felismerünk és így ezek szigorúan véve inkább az intuíciónak, mintsem a demonstrációnak a körébe tartoznak. Nem is az intuíció közvetlen bizonyosságának a kérdése hozza itt a bizonytalanságot, hanem inkább a hasonlósági reláció viszonylagossága – ezt ugyanis csak a mértani képzetek szempontjából pontosította Hume. Affelől azonban bizonytalanságban hagy, hogy amennyiben a hasonlóság esetében netán tévednénk, milyen korrekciós lehetőségeink vannak. Avagy, hogy milyen megfontolásokat kell működtetni a látszólagos nem-hasonlóság (aszimmetrikus relációk esetében)? A bizonytalanságot, vagy néminemű önkényességet azonban megengedi a mennyiségi vagy számbeli arányok megállapítása esetében. Azaz: nagyon kis mennyiségek összehasonlítására vannak közvetlen intuitív lehetőségeink, a nagyon nagy mennyiségeket azonban már csak becsülhetjük, valamilyen *mesterséges* összehasonlítási kritérium segítségével.¹¹ Hume-nak van egy vázlatos matematikafilozófiája a fenti elképzeléseinek az alátámasztására, amelyben a geometriának azért biztosít fontos szerepet, mert az lehetőséget ad a képzelőerő kibontakoztatására, szemben a matematikával, amely objektumait tekintve („végtelenül finom létezők”) mindenféle a demonstrációkhoz nem illő spekulációra adnak teret.

A Témánk szempontjából igen fontos II. szakaszban megállapította, hogy az ideától nem függő további három reláció tárgyalásában analitikus megfontolásokkal kell élni. Ezt megelőzően általában értelmezte az összehasonlítás fogalmát. Kijelentette, hogy „a gondolkodás különböző fajtái valójában mind csak azt jelentik, hogy összehasonlításokat teszünk, hogy felfedezzük a tárgyak – két vagy több tárgy – közötti változó vagy változatlan relációkat.”¹² Ez nagyon leegyszerűsítő és félrevezető definíció lehetne, ha nem vennénk tekintetbe a hozzá fűzött módszertani jellegű iránymutatást: „Az összehasonlítást elvégezhetjük akkor is, ha mindkét tárgy megjelenik az érzékeinknek, és akkor is, ha egyik sem, vagy csak az egyik. De ha mindkét tárgy, és velük

¹⁰ Értekezés... 107.

¹¹ Uo. 109.sk.

¹² Uo. 112.

együtt a köztük fennálló reláció is megjelenik, *akkor* inkább észlelésről beszélünk, mintsem gondolkodásról; ez esetben nem működtetjük gondolkodási képességünket, sőt, voltaképpen nem megy végbe semmiféle cselekvés.” Ez a megállapítás voltaképpen semmi egyébnek a kijelentését nem jelenti, mint hogy amennyiben valamilyen tárgyat észlelünk, akkor valóban azt a tárgyat észleljük és nem gondolkodunk, az azonban nagyon is megfontolás tárgyát képezi, hogy két tárgy összehasonlíthatósága esetén (amelyek közül az egyik hiányozhat) a hasonlósági reláció lehetősége valóban az észleletben (vagy ha nem abban, akkor miben?) adott. Ha következetesen a relációelmélet összefüggésében gondoljuk el a dolgot, akkor az azonos méretű tárgyak halmazának a fogalma szempontjából az axiomatika megfontolásaihoz kell fordulnunk. A megfigyelésekben semmiféle gondolkodás nem lehetséges, még az alakészlelés szintjén sem: „E felfogásmód szerint soha nem szabad gondolkodásnak tekintenünk azokat a megfigyeléseket, amelyeket az *azonosság*ot és a *térbeli és időbeli viszonyokat* tehetünk, mivel e megfigyelések során a szellem sem a valóságos létezésnek a fölfedezésében, sem pedig a tárgyak közötti relációknak a megállapításában nem léphet túl azon, ami közvetlenül megjelenik érzékeinknek.” Itt nyilvánvalóan a gondolkodást, illetőleg a szellemet illető limitatív, az empirizmus filozófiai alapállását ismét megerősítő elvek kijelentéséről van szó. Az egyetlen döntő kapcsolat, amelyek a tárgyak egymást feltételező vagy egymást követő fennállásában érvényes, az az oksági kapcsolat, amely minden tér-idői változó rendszerben az egyetlen változatlan reláció. Egyedül az ok-okozati kapcsolat vezet túl az érzékeken és ezért válik az ok-okozati kapcsolat (valamint annak elemzése) voltaképpen az egyetlen ész-kérdésnek, a szellemet megalapozó egyetlen összefüggésformulának. Ez azonban nagyon összetett kérdéskör, voltaképpen egy egész okságtant takar, amelyben a demonstrációs és deliberációs eljárások a relációk sokaságát mutathatják ki. Az ok és okozat időbeli viszonyát (az ok előzetessége) fontosságban messze felülmúlja az ok-okozati kapcsolatok szükségszerűségének a megállapítása. A szükségszerűségi oksági kapcsolatok létezése képezi az alapját a természet egyetemes összefüggésének, az ilyen relációosztályok feltételezése alapján lehetséges egy pozitív ontológiára következtetni. Nem a tételes állítások a legfontosabbak, hanem maga a kérdés. (Hume okság-értelmezésében az egyik legmegfontolandóbb és érvelésünkhöz közel álló álláspontot Strawson fejtette ki, aki szerint ami a legfontosabb az egész okság-elméletben az, hogy ezek a kapcsolatok többször és ami a legfontosabb *szabályszerűen, szabályossággal* jönnek létre, és ennek alapján alkalmazhatók és a benyomásokon túl a természetben létező dolgokra is ki lehet terjeszteni a vizsgálati érvényüket. Ámde Strawson állította fel azt a hipotézist is, hogy a szkeptikus Hume ellentmond annak a lehetőségnek, hogy

egyáltalán valamit mondhatunk a természetről.)¹³ Amint ennek a filozófiai episztemológiának talán a legfontosabb mondata megfogalmazza: „Először, milyen alapon nyilvánítjuk *szükségszerűnek*, hogy aminek a létezése valaha elkezdődött, annak oka is van? Másodszor, miért következtetünk arra, hogy ilyen és ilyen oknak *szükségképpen* ilyen és ilyen hatása van; és miféle *következtetés* révén jutunk el az egyiktől a másikig, milyen természetű a *hívés*, amelyet a következtetés felől táplálunk magunkban?”¹⁴ (Itt kell megjegyeznem, nagyon szélsőséges álláspontot képviselt ebben a kérdésben Moritz Schlick, amikor a következőkben foglalta össze magának az oksági kapcsolatnak a kutatására vonatkozó, szinte tiltásként értelmezett szkepszist: „Mindezt természetesen igen világosan látta már Hume is, amikor azt mondta, hogy az oksági kapcsolatra vonatkozóan lehetetlen bármiféle »benyomást« vagy ideát felfedezni. Csak még erőteljesebben hangsúlyozzuk ezt, amikor hozzátesszük, hogy már azzal értelmetlenséget művelünk, ha *keresni* próbálunk valami ilyesfajta benyomást. E tekintetben Hume és Kant tökéletesen egyező véleményen van.”¹⁵ Ezek kimondottan a tudományos episztemológia területéhez tartozó gondolatok. Nagyon fontos felfigyelnünk a *hívés*, a *hit*-mozzanat hangsúlyozásának a fontosságára. A hívés (mindig tevékenység!) is a szellem működésének az egyik formája, éspedig a szellemnek egy olyan *érzése*, amely az ítéletalkotás ideáit megkülönbözteti képzelőerőnk fikcióitól, erősebb és nagyobb befolyással bíró és a konvenció által (tehát mindannyiunk által valóban erősebbnek és nagyobb befolyással bírónak) tartott ideákról van szó.¹⁶ A tudományban sokszor hangsúlyozzák (igen hangsúlyosan például Polányi Mihály különböző tudományelméleti munkáiban), hogy a tudós sem tud meglenni ama hit nélkül, amely tudományos igazságaihoz és eme igazságok által afficiált objektumokhoz fűzi. (Voltaképpen ebben a helyzetben nem Hume okság-konceptiójának a kérdéseivel foglalkozunk, hanem annak a megállapításával, hogy a *szükségszerűségi* oksági reláció különböző kérdései és az azzal való foglalkozás képezik az észműködések voltaképpen területét, tehát tudományos episztemológiai pontossággal determinálható az észhasználat és annak hatálya.)

A IX. szakaszban Hume kitér arra a jelenségre, hogy bizonyos reláció-típusok szimultán lépnek fel, mint például az érintkezésen és az oksági reláción alapuló tartós kapcsolat. Ez feltétlenül a jelenség-együttesek fennállását,

¹³ Strawson, G. (1989) *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume* (Oxford, Clarendon Press).

¹⁴ *Értekezés...* 118.

¹⁵ Moritz Schlick: *Az okság a mindennapi életben és korunk tudományában*. In. *A Bécsi Kör filozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972. 356.

¹⁶ *Értekezés...* 146.

helyesebben az arról kialakított tartós benyomást képviseli, és a különböző ilyen konfigurációk közötti súlyozások, erősségi fokozatok megteremtését. Hume kimondottan a *valóság*, valamint a *valóságok* és a közöttük létrejött fokozati viszonyokat tárgyalja itt, amelyek tehát a relációk alkalmazása nyomán alakíthatóak ki. Ezekben a mentális-logikai tevékenységekben döntően fontos a képzelőerő, amely a hivés erejével támogatja a valóság-konfigurációkat, és amely elválasztja őket a csapongó képzelet által létrehozott fikióktól. Ez messzemenően kapcsolatba hozható a kanti hipotípus- valamint sematizmus elmélettel. (Ebbe a kérdésbe itt és most azonban nem célunk belemenni. Ismeretes módon a Kant-Hume viszony, főleg a *Prolegomena*nabeli kanti érvelésmód alapján – sztenderd témája a vonatkozó irodalomnak. Lexikon-szinten is igen megbízható összefoglalásai vannak, például a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* szentel a kérdésnek igen nagy teret, megbízható analitikus érveléssel követi Kant vonatkozó álláspontját¹⁷. Ez azonban mégsem jelenti azt, hogy ne lehetne újabb meg újabb perspektívákat találni. E sorok írója például úgy véli, hogy a hagyományos transzcendentalista szempont mellett érdemes figyelembe venni azt a lehetőséget, amely a hume-i filozófiai relációk apriorizmusa, voltaképpen tehát egy matematikai filozófia felől közelíti meg a kanti recepció kérdését. És ebben a legfontosabb az, hogy az ítélettípusok meghatározásakor Kant nagymértékben a matematikai igazságokra építette a szintetikus apriori ítéletek, tehát a tudományos metafizika lehetőségét. Egy következő tanulmányunkban azonban ezt a lehetőséget ki akarjuk bontani.)

A relációkról szóló tanítás inspirációja a tényleges relacionálás, azaz a minőségek megállapítása, avagy a kapcsolatok létrehozása az ideák között, az összetett ideák létrehozása érdekében. (De nem állítjuk, hogy ezek lennének a kanti a priori szintetikus ítéletek közvetlen megfelelői, vagy azok elemei, jöllehet sokan a transzcendentalizmus irányába értelmezik a Hume filozófiai

¹⁷ Ezt egyáltalán nem könnyű és magától értetődő dolog értelmezni. Kant szerint Hume egyrészt megcáfolhatatlanul bebizonyította, hogy az ész teljesen képtelen az ok és okozat kapcsolatát *a priori fogalmakból* gondolni, ugyanis ez a kapcsolat szükség-szerűséget tartalmaz. „Márpedig elgondolhatatlan, miért kelljen, mert valami van, azért valami másnak is lennie; miképp állítható tehát, hogy ily kapcsolat fogalma *a priori*? „(Immanuel Kant: *Prolegomena*i minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelhetni. Fordította és bev. Alexander Bernát, Budapest, Franklin Társulat, 1887. 5. sk) Másrészt – és az előbbiekkal nyilvánvaló ellentmondásban, Kant megállapítja: „Én azért először is megkíséreltem, nem lehetne-e Hume kifogását egyetemesíteni és csakhamar láttam, hogy az ok meg okozat kapcsolatának fogalma távolról sem az egyedüli, mely által az értelem *a priori* gondolja a dolgok kapcsolatát, hanem hogy a metafizika csakis ily fogalmakból áll.” Ezt az ellentmondást egyesek látszólagosnak és az univerzalizmus metodológiájából származónak tartják, mások szerint az ellentmondás valóságos.

relációit -inkább az azokat létrehozó feltételekről beszélhetünk. Ennek alapja az, hogy miután a skót filozófus az okság kapcsán definiálja a két relációtípus: *filozófiai és természeti reláció* létesítésének a lehetőségét, azután mint *elfogadott elvekre* hivatkozunk rájuk.). Az inspiráció sokkal inkább a relációnálason, azaz a logikai megismerése szükségességén van, amely értelmezésem szerint egy bizonyos fajta operációsokaság, de annak az alapján, hogy van egy operációs rendszer. A relációk tehát nem a priori lehetségesek, hanem egy operációs nyilvánvalóságuk van, azaz adódnak. Másodsorban: a relációelmélet szakemberei előtt ismeretes, hogy létezik egy bizonyos rendezési lehetőség, egy bizonyos háló létrehozásának a lehetősége, a relációk erőssége szempontjából, amelyet algebrailag a szimmetria, tranzitivitás, reflexivitás stb. jelölnek. Ha a Hume relációit rendezzük, akkor egy olyan kockát (algebrai relációkocka) kapunk, amelyben a dimenziója origója az azonosság, egyik szára a hasonlóság, amely a különbözőség felé tart, míg a másik két dimenziót a mozgást meghatározó tér- illetve idő dimenziók képezik. Az okságot akkor ezek eredőjeként kialakítható változóként szemléltethetjük. Természetesen egy olyan gondolatkísérletről van szó, amely azonban a Hume reláció-filozófiájában reálisan meglevő formális és formalizálható elemekre épít. (Kant ebben a kérdésben is tovább lépett.)

Végül itt kell megjegyeznem, hogy a logikai atomizmus és a logikai szintaxis, valamint az ezekre épülő filozófiai és tudományos elméletek mellett a jelenkori filozófiában Edmund Husserl fordult Hume filozófiája felé, megállapítván, hogy Hume benyomásai és ideái egy reális fenomenológiai tudatfilozófiába integrálhatók, amennyiben azokat nem statikus, hanem folyamatszerű elemekként értelmezzük. A mai értelmezések és viták is kétségtelenné teszik, hogy Hume esetében a modern filozófia döntően fontos protokolltételeiről van szó. Ezekhez azért is érdemes visszatérni, hogy az ész hatályát és határát belátva legyenek eszközeink annak a fordulatnak a kontrolljára, amely felvilágosodás francia filozófusainak, valamint a klasszikus német filozófusoknak az ész lehetőségeit illető ama abszolutizálásaiából származott, amelyekben az ész önmagát kritikailag szemlélő álláspontjától eltértek. S amelyet így aztán kissé igaztalanul ostorozott oly mélyrehatóan Adorno és Habermas.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Hume, David: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976.
- Beauchamp, Tom L. and Rosenberg, Alexander. *Hume and the Problem of Causation*. Oxford University Press, New York, 1981.
- Beebe, Helen. *Hume on Causation*. Routledge University Press, New York, 2006.
- Owen, David. *Hume's Reason*. Oxford University Press, New York, 1999.
- Sandowsky, Louis N.: *Hume and Husserl – the Problem of the Continuity or Temporalization of Consciousness* Louis N. Sandowsky International Philosophical Quarterly (2006) Volume: 46, pt. 1, Issue: 181, Pages 59
<http://www.cafedifference.com/biblio/2006.Sandowsky%20--%20Hume%26Husserl.pdf>
- Tagore, Saranindranath: *Husserl's conception of Hume's problem. Toward a transcendental hermeneutic of Hume's Treatise*. Man and World 27. (1994) 257-269.
<http://resources.metapress.com/pdf-preview.axd?code=mo488mlo49272g3t&size=largest>
- Serjeantson, R.W: *Hume's general rules and the 'chief business of philosophers'* In: *Impressions of Hume*. Ed. By Marina Frasca-Spada and P. J. E. Kail. Oxford University Press, 2005. 187-212.
- Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume*. Palgrave MacMillan, New York, 2005.
- Steiner, Mark: *Kant's Misrepresentations of Hume's Philosophy of Mathematics in the Prolegomena*. *Hume Studies* Volume XIII. Number 2. Nov. 1987. 400-417.
- Strawson, G. (1989) *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume* (Oxford, Clarendon Press).
- Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Suhrkamp Verlag, 1985.

A tanulmányban elvégzett vizsgálódások tárgyát a Kant által az *Ítéleőrő kritikája* fogalmi rendszerében kidolgozott fenséges-analitika, valamint a tiszta spekulatív észeszmék e vonatkozásban betöltött szerepe közötti alapvető összefüggések képezik. A fenségesességnek az individuumban feltáruló specifikus érzése álláspontunk szerint közvetlen kapcsolatban áll a moralitás alaptörvényeit a kritikai rendszer építményébe integráló mű, *A gyakorlati ész kritikája* kategorialis keretein belül a filozófus által megalkotott moralitás-, illetve szabadságdefinícióval. A tanulmány lényegi célját e kapcsolat feltárása képezi a kanti fenséges-meghatározás részletes elemzésén keresztül.

Az ítéleőrő esztétikai szinten történő működésének jobb megértése érdekében tisztáznunk kell e fakultás lényegi meghatározottságait, és ezeknek a fenséges fogalmával való lényegi kapcsolódási pontjait. A kanti meghatározás szerint az ítéleőrő az a képesség, amelynek segítségével egy különös, individuális elemet mint egy általános egység alá foglaltat gondolunk el. Az általános mindig törvény-, vagy szabályjellegű, amely révén a különös elemek sokfélesége rendszeres egységbe szerveződik. Kant az ítéleőrő két fajtáját különíti el: a *meghatározó ítéleőrő* akkor működhet, ha a törvény általánossága által megalkotott szabályszerűség már eleve adva van, azaz akkor, ha tisztában vagyunk a szemléletben közvetlenül adódó érzéki sokféleségben rendet teremtő elvekkel. A másik típus esetén a feladat jóval nehezebb: ekkor semmiféle eleve adott szabályszerűség sem biztosítja a különféleség egységbe szervezését, hanem előbb magát a szabályt kell megkonstruálnunk, mintegy a semmiből megteremtünk. Kant ezt a változatot *reflektáló ítéleőrő*-nek nevezi, és rögtön hozzáteszi, hogy a fenséges megítélése csakis e fakultás működtetése által lehetséges.

Mint ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, egy másik szinten ellenben, ahol a fogalmak tartalma ugyanaz marad, csak funkciójuk változik meg, (a tulajdonképpeni morális, illetve esztétikai szint) lehetővé válik az észeszmék radikálisan eltérő jellegű működtetése is, amelynek végeredményeként a tiszta spekulatív szférában szükségszerűen felbukkanó és mindenkor feloldhatatlan ellentmondásokat reprezentáló antinomikus formák természete, illetve szerepe gyökeresen megváltozik.

Az esztétikai szinten a természeti világ kimeríthetetlen végtelensége ugyanis már nem egy rendszerezésre váró pusztasokféleséggént jelenik meg, hanem ízlésítéleteink közvetlenül átélt tárgyaként, amely lehetőséget nyújt a fenséges meghatározott filozófiai jelentőséggel bíró fogalmának tematizálására.

A fenséges-analízisre az *Ítéleőrő kritikája* első főrészében, *Az esztétikai ítéleőrő kritikája* című egységben kerül sor, amellyel a filozófus jelezni kívánja, hogy itt a szubjektum számára közvetlenül feltáruló természeti világra, mint a téridőbeli szemléletben feltáruló jelenségek összességére vonatkozó megjelenítések játszanak központi szerepet. Ezen a szinten az individuum a természetre már nem úgy tekint, mint a tiszta értelem kategóriái által rendszerezett elvont viszonyrendszerre, hanem mint tetszésünk, illetve nem-tetszésünk konkrét tárgyára, vagyis az észmeghatározottságokkal bíró ember közvetlenül, eleven érző- és megítélő-képességgel felruházott lényként helyezkedik szembe a természeti totalitással.

A fenséges érzésének elemzésekor Kant ugyanis egy olyan elvet keres, amely semmilyen tekintetben nem nevezhető természetinek, hanem szükségyszerűen az észhez, mint az ember empirikus (végesként elgondolt) részét az érzéken-túli szférával összekapcsoló közvetítő instanciához kötődik. A fenséges fogalma az esztétikai szinten az ész e tulajdonságából származik. Kant e premisszákat rögzítése után lát hozzá a fenséges fogalmának analíziséhez. A meghatározás első fokaként a fenséges úgy jelenik meg számunkra, mint ami összemérhetetlenül nagy. Ebből közvetlenül adódik az a kérdés, hogy egyáltalában milyen jelentéssel bír a nagyság fogalma. Kant ugyanis két eltérő nagyságtípus között tesz különbséget: az első esetben egy általában vett tetszőleges nagyságról, a másodikban viszont egy a szemlélet számára megragadhatatlan, azt mindenkor felülmúló nagyságról beszél. Az utóbbi esetében a fogalom azt is tartalmazza, hogy az adott dolog a pusztasesztétikai szemlélet szempontjából túlhatalommal rendelkezik felettünk, ereje és kiterjedése meghaladja véges lény-mivoltunk által determinált képességeinket. Ebből már könnyen levezethető az összemérhetetlen nagyság fogalma is, amely a kanti meghatározás szerint „minden összehasonlításon túl nagy”.¹ Miáltal mondhatjuk azonban bármiről is, hogy meghatározott nagysággal, kiváltképp összemérhetetlen nagysággal bír? Kant szerint bármiféle nagyságról kizárólag a reflektáló ítéleőrő működése révén szerezhetünk tudomást, és a nagyság-meghatározásnak mindig egy meghatározott mértékre vonatkoztatva kell végbemennie. Lényegi kérdésként jelenik meg az, hogy e mértéket honnan származtathatjuk? A jelenségek világában mértéket az emberi megismerés a különböző nagyságbecslések által próbál felállítani, amely az esztétikai megjelenítés tárgyaként adódó jelenségek egyetlen szemléletben

¹ Kant 2003. 160. o.

történő megjelenítése (komprehenziója) szempontjából játszik kitüntetett szerepet. Ahhoz ugyanis, hogy egy jelenségben (természeti tárgyban) fel-tárluló sokféleség nagyságáról többé-kevésbé adekvát ismeretekhez jussunk, az adott tárgyat szintetikus egységben kell megragadnunk.

Ebből is látható, hogy Kant valójában két különböző nagyságbecslést különít el, amelyek által az esztétikai megjelenítés egyáltalán lehetségessé válik. A matematikai nagyságbecslésben a központi mozzanatot az *apprehenzió* képezi, amely az egész részeinek egymás után történő felfogását (megragadását) jelenti. Ezt egészíti ki az esztétikai nagyságbecslés, amelynek eszköze a képzelőerő, központi kategóriája pedig a *komprehenzió*, amely a felfogott elemek egyetlen személeti egységben való egyidejű megjelenítését foglalja magában. Véges tárgyak esetében a nagyság meghatározása *apprehenzió* és *komprehenzió* szükségszerű egysége által valósul meg, amikor is a képzelőerő képes az egymás után megragadott részeket szintetizálni. A véges jelenségvilágban a mérték voltaképpen e két funkció közvetítésével jön létre, vagyis itt mindig egy változó értékkel van dolgunk, mert változó nagyságúak a szemléletben adódó tárgyak is, de minden esetben végesek, s ily módon összemérhetők egymással. Kant azonban nem elégszik meg ennyivel, hiszen ahogyan a fenséges első definíciójában kimondta, ez mindenkor az összemérhetetlen nagysággal egyenlő. Az előbbiekből világos, hogy e nagyság sem a matematikai, sem az esztétikai nagyságbecslés számára nem adódhat, mivel ezek csak véges terjedelmek egybefogására képesek. E tényből egyenesen következik, hogy a fenséges esetében a felfogott elemek egyetlen szemléletben történő együttlátató szintézise, kanti terminusokkal az *apprehenzió* *komprehenziója* teljességgel lehetetlen. Ezen a ponton kell a filozófusnak segítségül hívnia az észet, amely transzcendentális eszméi által (eredendő természetes hajlamából következően) mindenkor az abszolút egészként (egészlegességgként) elgondolt totalitás megragadására törekszik, más szavakkal: mindenkor feltétlen igényként jelenik meg számára a totalitás elgondolása. Kell tehát lennie egy intellektuális mércének, amely kizárólag az ész sajátja lehet, ez pedig nem más, mint a transzcendentális ideaként megjelenő végtelen, amely a fenséges érzéséhez szükséges intellektuális egybefogás alapmértékéül szolgál. A *komprehenzió* azonban nem nélkülözheti a képzelőerő tevékenységét sem, mert a fenségesség érzése nem jönne létre a pusztán észideák elgondolása által, hanem szüksége van a természet nyers túlhatalmára, amelyet a képzelőerő egységről egységre haladva minden áron megpróbál szintetizálni. Ezért az esztétikai nagyságbecslés számára mégiscsak léteznie kell a „legnagyobb”-nak, mert az empirikus szemlélet tárgyaként megjelenő természet téridőbeli kimeríthetatlensége meghaladja a képzelőerő véges képességét, ezért a képzelőerő és az ész összehangolására van

szükség az utóbbi által feltétlenként követelt totalitás egybefogásához. Ezen a ponton történik meg a képzelőerő ész általi kibővítése, amelynek eredményeképpen az individuumban megszületik a fenséges érzése. A kanti fenséges-meghatározás itt egy további, immár végleges kiegészítéssel bővül: „fenséges az, aminek már pusztá elgondolni tudása is az elme egy olyan képességét bizonyítja, amely felette áll az érzékek minden mércéjének”.² A filozófus eredeti szóhasználatától eltérve, de a gondolatmenet tartalmi koherenciáját megtartva tételezhetjük, hogy az észhasználat által megkövetelt végtelenség-gel összehasonlítva minden más végtelenség szükségyszerűen kicsinek kell, hogy bizonyuljon. Ebből is látható, hogy a fenséges forrása sohasem az érzéki természetben keresendő, mert az érzéki világ mennyiségileg ugyan kimeríthetetlen totalitást alkot, de ennek intellektuális szintézisére csak egy olyan fakultás képes, amely minőségileg halad meg minden érzéki meghatározottságot. Miért beszél Kant ennek ellenére mégis a természet dolgokra vonatkozó nagyságbecslésnek a fenségesség érzésével összefüggésben játszott nélkülözhetetlen szerepéről? Ahogyan már korábban utaltunk rá, a keresett érzés felkeltéséhez az észfunkciókon túl szükség van a külső természet „nyers” erejére is. Ez a túlerő látszólag a teljes jelentéktelenség állapotát kölcsönzi az individuumnak, de egyben lehetőséget is teremt számára, hogy az egyedül benne fellelhető intelligibilis képességek felhasználásával morális értelemben képes legyen felülkerekedni a természet vak és személytelen hatalmán.

Ezzel összefüggésben szögezi le Kant azt a nagyon fontos kitételt, hogy a keresett érzést csak egy olyan létszférával való közvetlen érintkezés válthatja ki az individuumból, amelyből testi-természeti lény-mivolta következtében ő is részesedik, de képes ezzel szemben egy, radikálisan különböző létmeghatározottságok által szerveződő önálló világot megjeleníteni. Ezt az alábbi kanti meghatározások is egyértelműen tükrözik: „a természet csak azon jelenségeiben fenséges, amelyek felkeltik bennünk végtelenségének eszméjét”.³ Ennek közvetlen következményeként beláthatóvá válik a fenséges-meghatározás második lépcsőfokának adekvát jelentése is: „fenséges az, amivel összehasonlítva minden más kicsi”⁴

Más megfogalmazásban: az észeszmék által posztulátumként megkövetelt végtelenséggel összehasonlítva minden más végtelenség kicsinek bizonyul. Az ezzel szemben támasztott feltétlen imperatív igény pedig a korábbiakban „érzékin-túli”-ként megjelölt ontológiai szféra kitüntetett mozzanatát jelenti, amely megteremti az individuum végérvényes morális meghatározottságának lehetőségfeltételét.

² Id. mű, 163. o.

³ Id. mű, 168. o.

⁴ Id. mű, 162. o.

Az eddigi elemzések révén megmutatkozott, hogy fenségesnek csak az ész transzcendentális ideáinak azon használatát nevezhetjük, amely a képzelőerővel összhangban működve képes a totalitást önmaga számára megjeleníteni és a természet mennyiségi végtelenjét e totalitás tükrében szemlélni. Az ily módon jellemzett észhasználattal szemben valóban minden egyéb észhasználat szükségszerűen kicsinek kell, hogy bizonyuljon, mivel az ész azt illeti meg az a feladat, hogy az individuumot arra sarkallja, hogy önmagát mint a természetiségtől teljesen független, autonóm személyiséget gondolja el, aki képes magában életre hívni és a személytelen természeti totalitással való eredendő oppozíció révén erre a létréigóra alkalmazni a minden természeti meghatározottság szubsztrátumát jelentő intelligibilis meghatározottságokat, amelyek szerepe nem más, mint az ész (a benne rejlő természetes hajlam által biztosított) transzcendentális működése által érvényesülő totalitás-elv megjelenítése. Az észképesség fenti használatából következően az individuum minden esetben maga teremti önmaga számára a törvényt, illetve azokat a posztulátumokat, amelyeken a törvény alapul. Ilyen posztulátumként jelenik meg a végtelen elgondolására irányuló törekvés is, mert ugyan mindvégig pusztá eszme marad, hiszen az individuum tudatában van annak, hogy képzelőereje sohasem lesz képes egységbe foglalni a végtelenséget (az egyediségükben megragadott elemek egyetlen szemléleti egységbe történő belefoglalása, az *apprehenzió komprehenziója* lehetetlennek bizonyul), azonban elindítja egy olyan úton, amely a végtelen tökéletesedés irányába vezet. Emiatt kell az eszes individuumnak minden áron törekednie az észeszmék realizálására, és ez a törekvés az, amely a tulajdonképpeni fenségesség mozzanatát konstituálja, őt végérvényesen kiemeli a természeti determinizmus keretei közül. Ugyanis a természeti világból éppen ez a komponens hiányzik, mivel a természet, minden hatalma és ereje ellenére pusztán önnön határainak téridőbeli kitöltésére képes, öntudatlanul, önmagába zártan létezik. Az észideákat működtető individuum e specifikus meghatározottsága tárja fel a tiszta gyakorlati ész érzékin-túli birodalmát, amelynek legfontosabb alappilléreit Isten, Szabadság és Halhatatlanság abszolút végcélként kitűzött ideái alkotják. A végtelen megjelenítésének posztulátuma, és a „fenségesség” érzése szükségszerűen össze kell, hogy kapcsolódjon Isten létének tételezésével. Isten, a *Legfőbb Jó* foglalataként a morális meghatározottságokkal bíró individuum számára éppoly eredendő követelményt támaszt az abszolút végcél irányába történő elindulásra, mint ahogyan az észeszmék az esztétikai szinten feltétlen igényt támasztanak a jelenségek összességeként elgondolt természeti világ, mint mennyiségi értelemben vett totalitás elgondolására. Az isteneszme ugyanazt az öntökéletesítést hívja életre, mint a végtelen eszméje, mert mindkét esetben az önálló személyiség

által megteremtett olyan erkölcsi alapkövetelményekről van szó, amelyeknek megfelelően az individuum sohasem egy külső tekintélyhez, hanem minden esetben az önmaga által létrehozott erkölcsi világrend szabályaihoz igazodik. Mindkét esetben a szubjektum legnagyobb szabadsága tételeződik, mert a *Legfőbb Jó* nem egy transzcendens teremtető által az egyénre kényszerített követelmény, (amely esetben sohasem beszélhetnénk szabadságról, hanem csak vak félelemről, vagy az ebből származó engedelmes tiszteletről), hanem egy önmaga által kitűzött végcél, az észeszmék feltétlen totalitás-igénye mint az individualitás magán-és magáért való létmeghatározottsága ebből következően az ember mint eszes lény konstitutív mozzanatát képezi.

A fentiek alapján láthatóvá vált, hogy a metafizika, mint az ember antropológiai meghatározottságában eredendően benne rejlő természetes hajlam hívja újra és újra életre a transzcendentális ideák feltétlen (a végtelen totalitására irányuló) követelő erejét az eszes individuumot a természetiségtől elválasztó „érzéken-tüli” meghatározottság legfontosabb mozzanatát jelenti. Kizárólag e metafizikai princípium alapján lehetséges Kant számára egy olyan végtelen-fogalom posztulálása, amely létszerűen (tulajdonképpen ontológiai meghatározottsága révén, amely nem más, mint a végesség és a végtelenség birodalma közötti önmagában megszüntethetetlen szakadék) különül el az összes egyéb végtelen-meghatározottságtól. Az e végtelen-fogalommal szemben támasztott, a korábbiakban már említésre került feltétlen igény az „érzéken-tüli” szféra (a magánvaló eszmék időnkívüli birodalmát magában egyesítő szabadságfogalom illetékességi területe) legfontosabb mozzanatát képezi. Hiszen a szabadság egyedül az egyáltalában vett moralitás lehetőségfeltételeként, ezen keresztül pedig az individuum valamennyi cselekedetének etikai értékelhetőségét is megalapozó princípiumként töltheti be filozófiai funkcióját. Ennek fényében igazolást nyer, hogy az emberi szabadság egyik kitüntetett aspektusát felszínre hozó fenséges-érzés sohasem a pusztá receptivitás képességével felruházott érzékeink számára feltáruló természeti jelenségvilágban, hanem kizárólag az abszolút totalitás komprehenzióját szüntelenül követelő intelligibilis karakterrel bíró észeszmékben keresendő. E tézis relevanciáját tükrözi Kant határozott és precíz különbségtétele matematikai és dinamikai fenségesség között⁵, amely rendszere architektonikus szerkezetéből következően analóg *A tiszta ész kritikájában* vázolt kategória-, illetve antinómia-tan kimunkálása során alkalmazott felosztással. A matematikai fenségesség az észeszmék által sarkallt képzelőerőnek önmaga végességét meghaladó, a mennyiségi kimeríthetetlenség irányába való állandó túllendülésében érhető tetten, amely reális eredményekkel ugyan nem szolgál, de az individuumot ráébreszti arra az észeslény-mivoltá-

⁵ Kant 2003. 160. skk. o. 173. skk. o.

ban rejlő határtalan képességre, amely megteremti számára a természeti determinizmustól való elszakadás lehetőségfeltételét.

Vizsgálódásunk eddigi eredményeire támaszkodva érvelhetünk amelle, hogy *Az ítélőerő kritikájában* tematizált fenséges-elemzés és *A gyakorlati ész kritikája* voltaképpen filozófiai magvát alkotó észposztulátumok között szükségszerű összefüggés mutatható fel, amelynek következtében az ember-világ opozíció eredendően radikálisan elkülönülő két tagja közti közvetítés lehetősége is megteremtődik a természeti univerzum „nyers” és ezért mennyiségileg felülmúlhatatlan túlhatalmának egy teljességgel új szempontot előtérbe helyező megközelítése fényében. Ez azért lehetséges, mert Kant éppen azon a ponton méri össze az individuumot a természettel, ahol a viszony két tagja elsődleges (pusztán fizikai) létmeghatározottságuk tekintetében a legélesebben különül el egymástól. Egyedül az individuum végtelenre irányuló intelligibilis nyitottsága teremti meg a látszólag egyetemes természeti determinizmustól való elszakadás lehetőségének feltételét. E nagyszabású, Kant egész életművét a kezdetektől fogva vezérlő filozófiai feladat megoldásához szerves és konstitutív mozzanatként társuló dinamikai fenségeség végső alakját *A gyakorlati ész kritikája Zárszáva*ban nyeri el:⁶ a személyiség a természetiségtől teljességgel elkülönülő önálló világot képező birodalma és a természet fizikai határtalansága között megvalósuló tökéletes összhang következtében az eszes lény képes oly módon reflektálni a világegyetem feltétlen totalitására, mint ami az ésszeszmék teljesség-elve révén a végtelenre eleve nyitott, ebből következően a minden empirikus meghatározottság szubsztrátumát⁷ jelentő „érzéken-túli” szférában is részesedő individuum számára feltétlen csodálat tárgyát képezi.

Véleményünk szerint e diszpozíció teszi lehetővé, hogy a fenséges, mint filozófiai probléma túllépjen pusztá esztétikai meghatározottságán, és hatása áttérjedjen a kanti bölcsélet morális terebélyébe. Ember-voltunk intelligibilis, ebből következően elpusztíthatatlan része méltán képezi csodálatunk tárgyát, hiszen önmagában egy olyan végtelenbe tartó tökéletesedés igényét teremti meg, amellyel összehasonlítva valóban minden más, a filozófia hatáskörébe tartozó vizsgálódási területen fellelt végtelenség szükségszerűen kicsinek bizonyul.

A kritikai filozófia által biztosított transzcendentális keretek között konkrét formát öltő, a romantika eszményképéhez is sok szállal kötődő „fenségeség” érzésének jelen tanulmány keretei között véghezvitt elemzése azzal a végkövetkeztetéssel szolgálhat, hogy ezen esztétikai (ebből adódóan az érzé-

⁶ Kant 1998. 189. o.

⁷ Ld. Kant 2003. 167-168. o.

kelés feltételeitől elválaszthatatlan) fakultásnak az ész érzékfeletti birodalmával való sajátos kapcsolata a fizikai létmeghatározottságát illetően szükségszerűen „végességre ítéltetett” individuum számára lehetőséget teremt a saját személyisége által hordozott, az emberi lényt a természeti determinizmus korlátai közül végérvényesen kiemelő minőségi (ezért mindenkor aktuálisan adott) végtelenség autentikus megtapasztalására.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris, 2003.

Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ictus, 1998.

A SCHELLINGI ÉSZFOGALOMTÓL A HEGELI SZELLEMFOLGALOMIG (EGY KONSTELLATÓRIKUS MEGKÖZELÍTÉS)

WEISS JÁNOS

A konstellációkutatás figyelmét mindeddig elkerülte, hogy Kant egyik legproduktívabb gondolata a szisztematizálás vagy rendszeralkotás programja volt. Carl Christian Erhard Schmid második kiadásban 1798-ban megjelent *Kant-szótára* is elég semmitmondó e fogalom magyarázatakor. „A megismerés rendszere szembenáll a rapszodikus megismeréssel, ahol az egyes mondatoknak [tételeknek] nincs szükségszerű összefüggésük. A megismerés rendszerét tudománynak is nevezzük.”¹ A posztkantianus filozófiában két szisztematikus paradigmával találkozhatunk: az első 1790. és 1800. között bontakozott ki, Reinholdnak abból az ötletéből kiindulva, hogy a filozófiát (sőt a teljes emberi tudást) egyetlen alaptételből kiindulva kellene kifejezni. Így jön létre egy szigorúan deduktív rendszer; mindenesetre ennek a tradíciónak a csúcspontja Schelling 1800-ban megjelent *A transzcendentális idealizmus rendszere* című könyve volt. (Habár eddigre már jelentős fogalmi transzformációkra is sor került, amelyekre azonban most nem tudok kitérni.) Az új paradigma kidolgozása 1801-ben, Schelling *Filozófiai rendszerem bemutatása* című könyvével (amely persze *sohasem* jelent meg önálló könyvként) vette kezdetét. Ettől a mőtől kezdve a kanti ész-fogalom, ennek átfogó fogalommá-tétele vált a rendszeralkotás kiindulópontjává. Ez a program arra épült, hogy a filozófia egyetlen méltó tárgya az ész; sem az érzéki megismerés, sem az értelem nem méltó a filozófia érdeklődésére. Az alábbiakban vázlatosan ezt a szisztematizálási korszakot próbálom bemutatni, vagyis az 1801. és 1807. közötti évek útkereséseit: Schelling és Hegel szellemi találkozását és párharcat.

I.

Az újfajta szisztematizálás perspektíváját *A transzcendentális idealizmus rendszerének* recepciója nyitotta meg. Carl Leonhard Reinhold – talán nem túlzás azt állítani, hogy az utolsó erejével – még képes volt megírni egy olyan

¹ Carl Christian Erhard Schmid: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980. 513. o.

recenziót, amely az egész német idealizmus számára új utakat jelölt ki. És most tekintsünk el attól a némileg groteszk körülménytől, hogy még az is lehet, hogy csak a schellingi mű bevezetését olvasta el. A bevezetésben Schelling a filozófia két lehetséges útját vázolta föl: „Csak két eset lehetséges. A. Vagy az objektívet tesszük meg elsőnek, és megkérdezzük: hogyan járul hozzá egy szubjektív, amely megegyezik vele? [...] B. Vagy a szubjektívet tesszük meg elsőnek, és az a kérdés: hogyan járul hozzá egy objektív, amely megegyezik vele?”² Az elsőből lesz a természetfilozófia, az utóbbiból a transzcendentális idealizmus, amelyek egyenrangú megközelítéseként állnak egymás mellett. Reinhold a következő egyszerű és mégis meglepő kérdést tette föl: „Mi jogosítja fel [Schellinget] arra az állításra, hogy a természetben, mint természetben nincs tudat és az énben, mint énben nincs természet? Mi jogosítja fel őt arra, hogy a tudás *pusztán objektív és pusztán szubjektív* oldalát *feltétlenül* és ennyiben önkényesen *szembeállítsa egymással* [...]?”³ A kérdések természetesen már azt sugallják, hogy ennek a megkülönböztetésnek semmiféle legitimációs alapja sincs. Ennek persze kétféle következménye lehet: (a) az abszolútumnak nincs genezise, az abszolútum nem ragadható meg a maga kialakulásában, (b) az abszolútumnak nincs pluralitása. Schelling (bár tőle merőben szokatlan durvasággal szidja Reinholdot) mindkét következményt magáévá teszi: egy és csak egy abszolútum van, és ennek nincsen genezise. Persze Schelling a reinholdi hatást eltussolandó, az új koncepciót a saját két korábbi „filozófiáinak” egyesítési kísérleteként mutatja föl. „Miután több év óta egy és ugyanazt a filozófiát [...] két teljesen különböző perspektívából, mint természet- és transzcendentál-filozófiát próbáltam kifejteni, most [...] arra látom ösztönözve magam, hogy korábban, mint akartam, a különböző kifejtések alapjául szolgáló rendszert magát is bemutassam, és ami eddig csak az én számomra létezett [...], azt most mindenkinek a tudomására hozzam, aki érdeklődik e tárgy iránt.”⁴ Schelling a hatást úgy próbálja eltakarni, hogy úgy tesz, mintha a korábbi ezoterikus filozófiáját éppen most tenné egzoterikussá, mintha éppen most térítené ki a saját kártyáit az asztalra. Mindenesetre a schellingi abszolútum a Reinhold-kritika nyomán válik egységessé és mozdulatlanná. A hatás látszatának elkerülése végett Schelling egy új kifejezést is bevezet az abszolútum megjelölésére, mégpedig az „ész” fogalmát. (Schelling mintha egy pillanatra azt sugallná, hogy ez

² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1983. 36. és 38. o.

³ Carl Leonhard Reinhold: *Rezension*, In. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, Reclam, Leipzig, 1979. 284. o.

⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*, In. uő: *Ausgewählte Schriften*, 2. kötet, Suhrkamp Verlag, 1985. 39. o.

mélyebben helyezkedik el, mint a korábban elemzett abszolútum, ez azonban képtelenség.) „*Észnek* az abszolút észet nevezem, vagyis az észet, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.”⁵ A leírásból persze teljesen egyértelmű, hogy az abszolútum *új* fogalmáról van szó. De nem elégedhetünk meg azzal, hogy tulajdonképpen az abszolútumról van szó, és hogy Schelling óriási erőbedobással próbálja távol tartani a Reinhold-hatásnak még a látszatát is. (Hogyan is írhatta volna le egyébként, a tőle meglehetősen szokatlan súlyosan denuncióló mondatokat?)⁶ Annak is kell némi jelentőséget tulajdonítanunk, hogy Schelling most az abszolútumot *ésként* határozza meg. „*Az éssen kívül semmi nincs, és minden az észben van.*”⁷ Ez a mondat az abszolútumot egy új attribútummal ruházza fel: most nemcsak a szubjektum és az objektum azonosságát jelöli, hanem a mindenséget is átfogja. Ez pontosabban azt jelenti, hogy a mindenséget, ahogy az a filozófia számára megjelenik. „A filozófia álláspontja az ész álláspontja. Ennek megismerése a dolgok megismerése, ahogy ezek magukban valóan, vagyis az észben vannak.”⁸ Ennek értelmezése már jelent némi nehézséget, ha a kanti koncepció háttere előtt tekintjük. Mindenek előtt azt kell mondanunk, hogy az összes megismerő-képesség közül csak az ész létezik, az ész a megismerés egyetlen forrása. Schelling nem dolgozza ki ezt a transzformációt, de nagy valószínűséggel arra gondol, hogy az ész magába integrálja vagy fölszívja magába a másik két megismerő-képességet, az érzékiséget és az értelmet. Másként fogalmazva: az ész nem a megismerés csúcsa, hanem a megismerő-képesség átfogó fogalma. „*Az ész tehát Egy, abszolút értelem-ben.*”⁹ Mindjárt feltűnik, hogy Schelling – a kanti koncepciótól eltérve – az észet mintha ontológiai fogalomnak is tekintené. Az észről írja Schelling:

⁵ I.m. 46. o.

⁶ „Mert hová jutunk, ha pl. Reinhold, aki a legnaivabb nyíltszívűséggel bevallja, hogy »ő a legújabb filozófiai forradalomnak sem a kezdetén, sem a közepén, sem röviddel a vége előtt (értsd a végén) nem volt tudatában annak, hogy tulajdonképpen miről is van szó« – aki ennek a »forradalomnak« a kezdetén Kant elvakult követője volt, aztán később a csalhatatlan katolikus filozófiát hirdette, és végül belevetette magát a tudománytan ölébe, mindig a maga legmélyebb meggyőződését bizonygatva [...]” I.m. 43. o.

⁷ I.m. 47. o. És Schelling ezt – szinte Spinoza stílusában – bizonyítani is próbálja: „Mert tegyük fel, hogy van valami rajta kívül; akkor vagy önmagáért valóan van rajta kívül, és így szubjektív, ami szembenáll az előfeltevéssel, vagy nem önmagáért valóan van rajta kívül, és akkor ehhez a rajta kívül lévőhöz úgy viszonyul, mint egy objektív az objektívhez, ez így ő maga is objektív, ami szintén az előfeltevés ellen irányul.” Uo.

⁸ Uo.

⁹ I.m. 48. o. És a bizonyítás: „Tegyük fel a következő lépésben, hogy az ész nem egyenlő önmagával, akkor az, ami által nem egyenlő önmagával – mivel rajta *kívül* [...] semmi sincs [...] – megint csak benne lenne, vagyis az ész lényegét fejezné ki.” Uo.

„nincs rajta kívül semmi, és minden benne van”.¹⁰ De mit jelenthet az, hogy minden dolog vagy létező az észben van? „A filozófia [...] a dolgok megismerése, ahogy ezek magukban valóan, vagyis az észben vannak.”¹¹ Ismételjük meg: a dolgok az észben „magukban valóak”. E tétel kimondásakor Schelling valószínűleg a következő kanti mondatot tartotta szem előtt: „a feltétlen nem a dolgokban, mint általunk ismert (számunkra adott) tárgyakban, hanem mint általunk nem ismert, magukban való dolgokban rejlik”.¹² Ha figyelembe vesszük, hogy a „feltétlen” [das Unbedingte] tulajdonképpen az abszolútum fordítása, akkor azt mondhatjuk, hogy az abszolútum a dolgokat átalakítja, méghozzá úgy, hogy magukban való dolgokká teszi őket. Schelling ezzel a koncepcióval a novalisi *Virágpor-töredékek*ben lévő abszolútum-felfogással polemizál. Már az első *Virágpor-töredék*ben ezt olvassuk: „Mindenütt a feltétlent [az abszolútumot] keressük, és mindig csak dolgokat találunk.” (A két tagmondat németül még rimel is egymásra: „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.”)¹³ Novalisnál az abszolútum valahol a dolgok fölött helyezkedik el, amelyre csak törekedhetünk, de mindig benne maradunk a dolgok kontextusában, vagyis a világ immanenciájában. Másként fogalmazva: a *világ* elvesztette a maga transzcendens dimenzióját, és visszasüllyedt a saját immanenciájába. Schelling viszont abból indul ki, hogy az ész (vagy az abszolútum) áthathatja a dolgokat magukat; a dolgok így egyetemesen ésszerűvé válnak; de a kanti koncepció szerint ugyanakkor megismerhetetlenek is lennének. „A magában való dolgot [...] egyáltalán nem ismerjük, és nem is ismerhetjük meg, sőt még a tapasztalatban sem tudakozódhatunk utána.”¹⁴ Úgy tűnik, hogy ezzel megoldhatatlan nehézségekbe bonyolódunk, amelyekből csak a következő kiutak lehetségesek. (1) Kiindulhatnánk a magában való dolog fogalmából, és azt mondhatnánk, hogy ezt mindennek előtt a vonatkozások felfüggesztésén keresztül ragadhatjuk meg. Csakhogy kétféle vonatkozással kell számolnunk: az adott dolog egyszerre vonatkozik más dolgokra, és ránk magunkra. Kant csak a ránk való vonatkozással számolt, de ennél fontosabb a más dolgokra való vonatkozás. Ha a magában való dolog a más dolgokra való vonatkozás felfüggesztését jelentené, akkor lehetne számunkra-való, vagyis meg lehetne ismerni. (Ezt a következőképpen érthetjük: a filozófia a dolgokkal, mint olyanokkal foglalkozik, amint összhangban vannak a fogalmukkal, és a filozófia a dolgokkal az em-

¹⁰ I.m. 47. o.

¹¹ Uo.

¹² Imanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, i.k. B 45. 84. o.

¹³ Novalis: *Werke in zwei Bänden*, 2. kötet, Könnemann Verlag, 101. o.

¹⁴ Imanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, i.k. B XX. 34. o.

berre való vonatkozásukban foglalkozik.)¹⁵ (2) Megpróbálkozhatnánk az „abszolútum” fogalmának módosításával is. Ez a fogalom a német idealizmusban eddig kimondottan az emberi megismerésre vonatkozott. Idézzük fel még egyszer Schelling könyvének nyitó gondolatát: „Észnek az abszolút észet nevezem, vagyis az észet, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.”¹⁶ Csak most tűnik fel e mondat kétértelműsége: az ész jelentheti a szubjektív és az objektív közötti kapcsolatot, és lehet e kapcsolat által konstituált létező is. A *transzcendentális idealizmus rendszerében* az abszolútum a kapcsolat, pontosabban az azonosság által konstituált, most viszont ezt kiegészíti, mintegy átfogja ennek létezőként való meghatározása. Így az abszolútum fogalmában egy alapvető változás következik be: 1790 és 1800 között az abszolútum fogalma levetette a skolasztikus filozófiának azt az örökségét, hogy ez a fogalom Istenhez kötődik. Az ész most Schellingnél olyan fogalom lesz, amely az Isten-fogalom örökébe lép. Aligha lehetne tagadni – de mégis sokkal részletesebben kellene bizonyítani –, hogy ez a transzformáció nagyrészt Spinoza *Etikájának* újra-tanulmányozására vezethető vissza. Schelling ezt írja: „Az észen kívül semmi nincs, és minden az észben van.”¹⁷ Spinoza az első könyv 15. tételében ezt mondja: „Minden, ami van, Istenben van, s Isten nélkül semmi sem lehet és nem fogható fel.”¹⁸ Ez a tétel jól mutatja, hogy az Istenben való létezés és a megismerhetőség egy és ugyanaz. Ha az Istenben létező dolgok a magukban való dolgok, akkor a kanti fogalomalkotással dacolva éppen arra az eredményre jutunk, hogy *csakis* a magukban való dolgok ismerhetők meg. Spinozánál az Istenben való dolgokat egyrészt azzal jellemezhetjük, hogy a teremtés eredményei, másrészt a megértés tárgyai. Schelling most és egyelőre a teremtés gondolatát némileg visszaszorítja, és Istenben a megismerés gondolatát helyezi előtérbe; ebben az értelemben helyettesítheti Istent az ész fogalmával. De még egyszer érdemes visszatekinteni a magában való dolog fogalmára: Kant az egyes ember szempontjából tekintette lehetetlenné a megismerését, de most nem az egyes ember a megismerő, hanem az ész maga.¹⁹ A spinozai háttér előtt azt mondhatjuk, hogy az „isteni megismerés”

¹⁵ Ez a tradíció Prótágorász „homo mensura”-tétele és Szókratész daimon-fogalma óta meghatározó volt az egész európai filozófiatörténet számára.

¹⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*, i.k. 46. o.

¹⁷ I.m. 47.o.

¹⁸ Benedictus de Spinoza: *Etika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 26. o. Fordította Szemere Samu.

¹⁹ Spinoza a második rész 40. tételéhez írott 2. megjegyzésében az ismeret (a megismerés) három szintjéről beszél: (a) vélemény vagy „képzeleti kép”, (b) az adekvát képzetek vagy az „ész”, (c) az intuitív tudomány. Erről az utóbbiról írja: „A meg-

számára a magukban való dolgok nem egyszerűen megismerhetők, hanem egyenesen ezek képezik a megismerés tárgyát. Ez persze a filozófia fogalmát is átalakítja: a filozófia nem más, mint az isteni megismerés. Az ész mint megismerő önmagát ismeri meg, mint létezőt. *A filozófia ezért és tulajdonképpen az ész önmegismerése.* Így kötötte össze Schelling a transzcendentális idealizmust és a természetfilozófiát. Tulajdonképpen visszaléptünk mindkettő elé, egy olyan világba, amelyben az abszolútum a fent körvonalazott jelentéssel rendelkezik. Majd ezután következhet a transzcendentális idealizmus és a természetfilozófia kifejtése, amelyekben az abszolútum már kimondottan a megismerés fogalmaként jelenik meg. A következő években Schelling majd azt a kérdést próbálja megoldani, hogy hogyan lehet átmenni az isteni dolgokról az emberi dolgokra, az isteni filozófiától az emberi filozófiára. (És erre a problémára nem is fog tudni meggyőző megoldást adni: az új koncepció ugyanis nem annyira megalapozza a filozófia korábban bevezetett két ágát, hanem inkább kiszorítja azokat.) De a legnagyobb kérdés mégis csak az, hogy emberként hogyan lehetünk képesek az isteni megismerésre?

II.

A szellem fenomenológiájának szellem-fogalma az egész német idealizmus egyik legbonyolultabb kérdése. Az én értelmezésemben a „szellem” tulajdonképpen a schellingi ész-fogalom „továbbfejlesztésének” eredménye. Hegel az 1803-04-es és az 1805-06-os jénai előadásokban sokat beszél a „szellemről”. Habermas egy híres tanulmányban erről a következőket írja: „A nyelv, a szerszám és a család a dialektikus viszonyok egyenlő értékű mintái: a szimbolikus ábrázolás, a munkafolyamat és a reciprocitásra épülő interakció a maga sajátos módján valósítja meg a szubjektum és az objektum közötti közvetítést. A kifejtés során a nyelv, a munka és az erkölcsi viszony dialektikája a közvetítés sajátos alakzataként jelenik meg; itt még nem az azonos logikai forma szerint megkonstruált fokozatokról van szó, hanem magának a konstrukciónak a különböző formáiról. Tézisem [...] a következőképpen fogalmazható meg: nem arról van szó, hogy a szellem a reflexióban való önmozgása során többek között a nyelv, a munka és az erkölcsi viszonyban manifesztálódik, hanem arról, hogy a nyelvi szimbolizáció, a munka és az

ismerésnek ez a neve Isten bizonyos attribútumai valóságos lényegének adekvát képzetétől a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább.” Ebből láthatjuk, hogy Spinozánál az ész nem a megismerés egyetlen, sőt nem is kitüntetett orgánuma. A 41. tételben aztán a következőt írja: „Az ismeret első neve a hamisság egyetlen oka, a második és a harmadik neve azonban szükségképpen igaz.” I.m. 125-126. o.

interakció dialektikus összefüggése határozza meg a *szellem fogalmát*.²⁰ E tézis fonákján *A szellem fenomenológiájára* nézve két következményt fogalmazhatunk meg. (1) Ebben a szellem „azonos logikai forma szerint megkonstruált” fokozatokból áll; vagyis a szellem hiposztazált fogalomként vonul végig az egész művön. (2) Ez a hiposztazált „azonos logikai forma” maga alá temeti a szellem fogalmához kötődő interakciós összefüggéseket. Az 1803-04-es előadások egy helyén Hegel ezt írja: „Egy nép abszolút szelleme nem más, mint az [az] abszolút általános közeg, mely elnyelt magában minden egyes tudatot [...]”.²¹ – Ezt a második tételt azóta erős bírálatok érték. Michael Quante azt próbálta igazolni, hogy *A szellem fenomenológiájában* a „szellem” megőrzi azt az alapvető jelentést, amely a következő szöveghelyhez kötődik: „Ezzel előttünk van [...] a szellem fogalma [...]: én, amely *mi*, és *mi*, amely *én*.”²² A szellem így a „mi” és az „én” szintézise; egyáltalán nem igaz tehát, hogy a „mi” háttérbe lép az „én” kedvéért, és mintegy eltűnik mögötte. Az említett jénai előadásokból így mintegy változatlanul átkerül a népszellem fogalma, méghozzá az „erkölcsiség” vagy az „erkölcsi világ” fogalmában”. „Az abszolút szellem a *közösség*, amely *számunkra*, amikor beléptünk az észnek általában gyakorlati alakításába az abszolút lényeg volt, itt pedig [„A szellem” című fejezetben vagyunk] *önmagáért* való igazságában mint tudatos erkölcsi lényeg és mint a tudat *számára való lényeg* jelent meg, amely a mi tárgyunk.”²³ A kölcsönös interakcióknak egy régebbi elmélet maradványaiként való felmutatása már feltételezi a munka és/vagy interakció szigorú szembeállítását.²⁴ Miközben a szellem („az azonos logikai forma”) kibontakozása – egyértelműen Marx nyomán – a munka analógiája. Ezek után természetesen még hátra lenne az „én” és a „mi” megvalósult szintézisének pontos leírása, amelytől azonban most el kell tekintenem.²⁵ – Ettől függetlenül Habermas első tézise még érvényben maradhatna: a szellem hiposztazált fogalomként vonul végig a művön. A hegeli „szellem” fogalma azonban legalább kétféle értelemben a schellingi ész-fogalom korrekciójának tekinthető.

²⁰ Jürgen Habermas: Munka és interakció. Megjegyzések Hegel jénai előadásaihoz, In. *Replika*, 68. szám, 2009. november 17. o. Fordította Weiss János. Kiemelések tőlem: W.J.

²¹ Lásd Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Ifjúkori írások. Válogatás*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. 329. o. Fordította Révai Gábor.

²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 100. o. Fordította Szemere Samu.

²³ I.m. 229. o.

²⁴ Lásd ennek a Marx-kritikában való működését: Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, 1968. 72-75. o. 70. jegyzet.

²⁵ Lásd Michael Quante: Az elismerés mint "A szellem fenomenológiája"-nak ontológiai princípiuma In. *Kellék* 2007. 33-34. 175-189. Fordította Weiss János

(1) Az „ész” fogalma Schellingnél statikus; a hegeli „szellem” viszont dinamikus. A könyv végén írja Hegel: „A szellem [...] úgy mutatkozott meg számunkra [mint] az önmaga-létnek ez a mozgása, amely önmagán kívülre helyezkedik és elsüllyed a maga szubsztanciájában, és éppen úgy mint szubjektum belőle önmagába tér vissza, és ezt a maga tárgyává és tartalmává teszi [...]”²⁶ Ez a passzus visszautal a könyv előszavának egyik leghíresebb megfogalmazására: „Nézetem szerint, amelyet csak magának a rendszernek a kifejtése igazolhat, minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki.”²⁷ Mintha Hegel arra figyelmeztetné Schellinget, hogy a tisztán a spinozai szubsztanciára való támaszkodás statikus elképzeléshez vezet. Spinoza a könyv elején álló harmadik definícióban ezt írja: „Szubsztancián azt értem, ami magában van és magában fogható fel, azaz aminek fogalmát más dolog fogalma nélkül alakíthatjuk ki.”²⁸ A szubsztancia mindig feltétlen: ezt mind Schelling, mind Hegel az abszolútum fontos vonásának tekintette. Aztán később (a 6. tétel következtetett tételében) Spinoza ezt írja: „A szubsztanciát tehát egyáltalán nem hozhatja létre másvalami.”²⁹ Hegel ezt a tételt túlfeszíti önmagán: úgy érti, hogy a szubsztanciát semmi nem hozhatja létre, tehát önmaga sem, így nem lehet egy dinamikus, önmagát mozgató egység. Schelling még 1795/96-ban a *Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kritizmusról* című művében a spinozai és a fichtei rendszer szintézisére törekedett, most viszont mintha egyértelműen Spinozához térne vissza.³⁰ Hegel ezért most a fichtei *tételezést* szeretné közvetlenül beemelni a szubsztanciába. A szellem így nem más, mint az önmozgásra képes és önmagát mozgató szubsztancia; Hegel maga ezt „eleven szubsztanciának” is nevezi. „Az *eleven szubsztancia* [...] az a lét, amely valójában szubjektum, vagy ami ugyanaz, amely valójában csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássá levésének önmagával való közvetítése.”³¹ Ezzel a dinamizmussal Hegel valamelyest gyengíteni tudja az ész, illetve a szellem fogalmában rejlő hiposztazációt. A szellem így ugyanis számtalan alakzaton keresztül végigvonulva jut el a maga a maga legfelső alakzatáig,

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag 2006. 527. o.

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 17. o.

²⁸ Benedictus de Spinoza: *Etika*, i.k. 9. o.

²⁹ I.m. 14. o.

³⁰ Lásd Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Fiatalkori írások*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2003. 99-143. o. (Ez persze csak az utolsó hat levélre érvényes; és e koncepció körvonalazódásában Hölderlinnek döntő szerepe volt.)

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 17. o. Az első kiemelés tőlem: W.J.

az abszolút tudáshoz. Ebben a tekintetben azonban Hegel fogalomhasználata nem teljesen következetes. Nézzük most a könyv programjának egyik leghíresebb meghatározását: Hegel nemrég vezette be, hogy a szellem közvetlen létezése a tudat; a közvetlen létezés azt jelenti, hogy a tudat a szellem „dehiposztazált” megjelenése. És most következze a meghatározás: „Az erről az útról szóló tudomány a tudat *tapasztalatának* tudománya; a szubsztanciát és mozgását tekinti a tudat tárgyának.”³² Fogadjuk el, hogy ez a mondat ekvivalens a következő kijelentéssel: „Az *általában vett tudománynak* ezt a kibontakozását [Werden] [...] mutatja be a szellemnek ez a *fenomenológiája* [...]”³³ Véleményem szerint Hegelnek inkább a *szellem* tapasztalatának tudományáról kellett volna beszélnie. De lehet, hogy úgy gondolta, hogy a tapasztalat szigorúan az emberre – vagyis a közvetlen tudatra – vonatkozó fogalom. Mindenesetre ebben az összefüggésben a filozófia nem más, mint a szellem *előrehaladó önmegismerése*.

(2) A következő kijelentés teljesen a schellingi koncepciót követi: „Egyedül a szellemi a valóságos [persze Schelling azt mondaná, hogy az ésszerű a valóságos]; ez a lényeg vagy a magában valóan létező [...]”³⁴ Hegel szerint azonban ez nem feltétlenül az ember feje fölött zajlik: „Ez a magában való [...] lét először is számunkra való [...] vagyis ez a szellemi *szubsztancia*.”³⁵ A kérdés az, hogy hogyan válhat a magában való számunkra valóvá? Vagy másként fogalmazva: véges emberi lényekként hogyan léphetünk be az isteni megismerésbe? Erre Hegel kidolgoz egy röviden kifejtett, de mégis nagyszabásúnak mondható pedagógiai koncepciót. Mielőtt erre egy pillantást vetnénk el kell mondanom, hogy Hegel a pedagógiai koncepciójával tulajdonképpen Schelling 1802-ben Jénában az „akadémiai stúdium módszeréről” tartott előadásait próbálja beemelni a filozófiába. Szinte teljes biztonsággal állíthatjuk, hogy Schelling ezeket az előadásokat alkalmi jellegűnek tekintette. De mégis a kiindulópontját tekintve a lehető legszorosabb összhangban áll a *filozófiai rendszerem bemutatásával*. „A tudás sohasem más, mint törekvés az isteni lénnyel való közösségre, [az] őstudásban való részesedésre [...]”³⁶ Amit a tudományokban elérhetünk az egyúttal a tudományok előfeltevése is: „Ám a tudományoknak ez az első előfeltétele, a feltétlen idealitás és a feltétlen realitás lényegi egysége, csak azáltal lehetséges, ha az egyik is és a másik is *ugyanaz*. [...] Hogy ti. az *idea* az abszolútumban egyszersmind a *lét*

³² I.m. 26.o.

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.k. 21. o.

³⁴ I.m. 19. o.

³⁵ I.m. 19. o.

³⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Előadások az akadémiai stúdium módszeréről*, In. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/5-6. 819. o. Fordította Révai Gábor.

is. Ily módon az abszolútum az, ami a tudásnak is legfelsőbb előfeltétele, és maga a legelső tudás.”³⁷ Ebből számunkra most csak az a fontos, hogy az abszolútum egyszerre a létezés és a megismerés fogalma. (Schelling most már mellőzi az „ész” fogalmának használatát.) Schelling mindenesetre a filozófia iránti *lelkesedést* próbálja éltre hívni. „Aki [...] szorgalmát valamely alárendelt és korlátozott tudománynak szenteli, nem alkalmas arra, hogy felemelkedjék a tudomány organikus egészének szemléletéhez. Ezt a szemléletet általában és kizárólag csak a tudományok tudományától, a filozófiától [...] lehet elvárni [...]”³⁸ Hegel ezt a patetikus bevezetést – tulajdonképpen a filozófia tanulmányozására és művelésére való patetikus felszólítást – egy nagyon „józan” leírással próbálja helyettesíteni. A józan leírás mindkét féllel szemben egy-egy követelményt fogalmaz meg: (a) a filozófia tanulmányozásába fogó ifjúnak el kell fogadnia a filozófia invitálását, vagyis késznek kell lennie arra, hogy belépjen a szellem birodalmába; (b) a filozófiának pedig azt kell megmutatni, hogy az út végigkövetése *valóban* elvezet az abszolút tudáshoz. A filozófia így két síkon fog mozogni: az egyik a Hegel által kidolgozott kész koncepció, a másik pedig a filozófia tanulmányozásába fogó fiatalember erőfeszítései. Ez a két folyamat csak a végponton találkozhat. A végpontot pedig akkor értük el, amikor az ifjú is átlátja az egészet. Hajlamos lennék rá, hogy az előszó következő híres sorait az ifjúra vonatkoztassam: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg.”³⁹ Az ifjút ugyanis a könyvön végighaladva rengeteg csalódás éri: a szellem minden alakzatának elemzése azzal a meggyőződéssel kezdődik, hogy most (vagy most végre) sikerült elérni az abszolút tudást. És aztán kiderül, hogy mégsem; minden egyes alakzat kifejtése vagy bemutatása a kritika egy modelljét is képviseli. De az ifjúnak tudnia kell, hogy érdemes tovább mennie, hogy nem szabad elcsüggednie, hogy „az igaz az egész”. Ezzel a koncepcióval Hegel valóban kiegészítette a schellingi filozófiát és komplexebbé tette azt. De ennek tulajdonképpeni tétje az, hogy megmutatta, hogyan lehet kiküszöbölni a hiposztázist; hogy az ifjú hogyan találhat utat az isteni igazságok felé. A filozófia így nem egyszerűen a szellem önmegismerése, hanem egyúttal meghívás is az ebbe való bekapcsolódásra.

³⁷ I.m. 818-819. o.

³⁸ I.m. 817. o.

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 18. o.

III.

Hegel 1807. május elsején, Bambergből a következő sorok kíséretében küldte el *A szellem fenomenológiáját* Schellingnek: „Az előszóban bizonyára nem fogod úgy találni, hogy túl sokat foglalkoztam azzal a lapossággal, amely különösen a Te formáiddal oly sokszor visszaél és a tudományodat pusztá formalizmussá alacsonyítja.”⁴⁰ Hegel az előszó formalizmus-kritikájára céloz, amely meglehetősen harsányra sikerült, és amelyet Schelling magára vehetett. Szinte pontosan fél évvel később (november másodikán) Schelling válaszol Hegel levelére: „Ezen a nyáron a sokféle akadályoztatás és szétszórtság sem időt, sem nyugalmat nem hagyott egy ilyen mű tanulmányozására. Ez idáig tehát csak az előszót olvastam. Amennyiben Te magad ennek polemikus részét említed, úgy önmagamról alkotott véleményem méltányos mértékét tekintve túlzottan kishitűnek kellene lennem ahhoz, hogy ezt a polémiát magamra vegyem. A polémia tehát [...] csakis a visszaélésre és az epigonizmusra vonatkozhat; habár *magában az írásban* ez a megkülönböztetés nem történik meg.”⁴¹ Schelling ezután többé nem állt szóba Hegellel, de az biztosnak tűnik, hogy később alaposan áttanulmányozta a teljes könyvet. Mindenesetre – véleményem szerint – a formalizmus bírálata a köztük lévő elméleti feszültségnek nem volt lényeges része. A harmincas évek közepe táján (tehát már Hegel halála után) Schelling Münchenben tartott filozófiatörténeti előadásokat, amelyeken Hegelről is beszélt.⁴² Schelling úgy gondolja, hogy Hegel a koncepció dinamizálásával és a pedagógiai perspektíva integrálásával ugyan korrigálta az ő elméletét vagy rendszerét (ahogy abban az időben nevezték), de nem lépte át az ész-filozófia paradigmáját. *Hajlok rá, hogy igazat adjak neki.*

⁴⁰ Levelek Hegeltől – levelek Hegelhez, In. *Magyar Filozófiai Szemle* 1988. 1-2. 164. o. Fordította Nyizsnyánszky Ferenc.

⁴¹ I.m. 164. o. A fordítást módosítottam, kiemelés tőlem: W.J.

⁴² Lásd Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Reclam, Leipzig, 1984. 144. skk. o.

AZ ÉSZ HEGELI FUNKCIÓI ÉS ELLENTMONDÁSAI

BÁRTFAI IMRE

Azzal kezdeném előadásomat, hogy Hegel köztudomásúlag mint a logosz, az ész filozófusa vált ismertté. Mit sem inkább társítunk Hegelhez, mint a szinte korlátlan, omnipotens ész, az észbe vetett egyesek számára már-már groteszk hitet. *Johann Eduard Erdmann* kantianus filozófiatörténész épp ezért *pánlogizmussal* vádolta meg Hegelt. Az abszolút eszme primátusa a hegeli rendszerben jelenti ezt, mert az abszolút eszme Erdmann szerint egyszersmind ész is. (Ész alatt itt az egyénhez kötődő emberi racionalitást értve.) Erdmannnak természetesen mindmáig vannak követői, és egyre magasabb csúcsokra hágnak a logocentrikus Hegel ábrázolásában. Egy gyakori zsánerképük úgy mutatja be Hegelt, mint akinek rendszerébe már eleve be van építve minden lehetséges ellenérv meghaladása: ez a logikai polip megfojtja azt, aki ellenállni merészel neki.¹

Hogy Hegel túl sokat állít, azt nagyon is lehet, de ahogy Vittorio Hösle következteti ki végül, nem *így* állít túl sokat és nem *ezért*.

Nem látok arra lehetőséget, hogy végig elemezzük Hegel ész-koncepcióját, sőt, nem is szándékom ez. Ez magában kellene, hogy foglalja a dialektika koncepcióját, (ezt a kifejezést Hegel ritkán használja) és elsősorban az ontológia-értelmezését. Én viszont csupán az ész praktikus jelentőségére szeretném felhívni a figyelmet a késői Hegel rendszerében és azokra a különböző formákra, amikben ez – messze attól, hogy autokratikus, mindent beolvasztó ész legyen – megjelenik. Álláspontom szerint Hegelnél az 'ész' mint emberi ráció praktikus értelmében nem a racionalitás egyedüli kitüntetett formája, illetve a logosz különböző valóság-elsajátítási formákban manifesztálódik.

Annak amit Erdmann állít, csak akkor van értelme, ha elfeledkezünk arról, hogy a logosz eredeti görög használata szerint nem az emberi rációra vonatkozik. Thomas Sören Hoffmann felhívja a figyelmünket arra, hogy a logosz eredeti töve a „kapcsolat” szóra megy vissza² (Verhältnis) és rokonságban áll a gyűjteni igével (légein). A logosz nyelvtanilag még sok mindent jelentett a görögöknél (pl. beszéd), de egy dolog *logosza* semmiképp sem az ember általa a dologba belevitt racionalitást jelentette. Ebben az értelemben

¹ Így ábrázolja pl. Peter Engelmann, *Hegel – Filozófia és totalitarizmus* című könyvében. (Budapest, Osiris-Gond, 1997. 332 o. Fordította Nyizsnyánszky Ferenc)

² T. S. Hoffmann: *Hegel, Eine Propädeutik*, Marix Verlag, Wiesbaden, 2004. 38-41. o.

lehetséges olyasmi, mint a „pánlogizmus”: a pánlogista belegondolja, vagy beleérti az ember nembeli racionalitásszerkezetét a magánvaló dologba. Ha görög módon a logoszt úgy értjük, hogy a dolgok, a természet saját logosszal rendelkeznek, és az emberi ész csak felismeri és nem megalkotja ezt a logost, akkor mindjárt más a helyzet, akkor a pánlogizmus vádja tartalmatlanná válik. Természetesen ez utóbbi nézetet sem kapcsolhatjuk Hegelhez, aki a Kant utáni filozófia alapján egyáltalán nem tehetette magáévá problematikusán a görög logosz-felfogást.

Erdmann nyilvánvalóan Kant alapján áll. Nála csúcsosodik ki a modern kor racionalitás-felfogása, amely egyszerre isteníti és szubjektivizálja (tehát privatizálja is) az észet. A természet nem ész, de megismerhető az ész által. A logosz a *racionalitás*. E szerint az emberi ráció képes megérteni, és ezáltal uralni a létezés jelenségeit. Való igaz, hogy ez csak azáltal lehetséges, hogy a dolgokban van egyfajta rendszer, hogy a kozmosz egy jól elrendezett egész. De egyszersmind a modernitás azt hangsúlyozza, hogy az ész többet lát bele ebbe a rendszerbe, mint ami abban benne van, sőt, hogy a létezés igazából nem rendszer, amit megértünk belőle az jelenik meg egy rendszer formájában.

Történetileg az egyik legkidolgozottabb filozófiai elmélet, ami ezt vallja, a kanti filozófia. Nem szükséges most itt részleteznem Kantot, aki szerint a jelenségek sokfélesége a transzcendentális tudat egyesítő funkciója révén logikailag csak bonyolult közvetítő fogalmak által érthető módon végül a tudat kategóriális rendszerébe préselődik. Az ifjú Hegel ekkor még nem volt kellőképpen kritikus ezzel az állítással szemben, és ezen az állásponton volt.

De ugyanakkor már kétségét fejezi ki az intellektus hatalma felett, más-képp is mint Kant: számára kérdéses hogy az értelem képes-e a morális nevelés véghezvitelére. (Hiszen ekkor ez a fő témája.)

„Az értelem által az alapelvek sosem lesznek praktikusak... Az értelem felvilágosítása ugyan okosabbá tesz, de nem jobbá.” –írja ekkor, Bernben Hegel.³ Az értelmet ekkor udvaroncként jellemzi, akit a kedély kénye-kedve rángat. Hegel ekkor még nem tesz különbséget értelem és ész között, bár bizonyára tudatában van azok kanti rendszerben elfoglalt helyiértékeivel.

Hegel Jénában már éles kritika alá veszi Kant rendszerét. Ennek oka pedig az, hogy az észet Kant kővé változtatja. Az *értelem* ugyan diadalt arat az angol empirizmus által dicsőített érzékiség felett, de ugyanakkor az *ész* Kantnál ambivalens szerepet tölt be. Az ész képtelen a legvégső kérdések megoldására, arra van ítélve, hogy folytonosan bolyongjon.

A fatuskók és a kövek realitását megismerhetjük – mondja Hegel –, de a szabadságot nem e rendszer szerint.⁴ Kantnál tehát az ész primátusa elvész,

³ G. W. F. Hegel: *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1986. 21. o.

⁴ G. W. F. Hegel-F. W. J. Schelling: *Hit és tudás*, Osiris, Budapest, 2001. 250. o.

az ész csak mint *praktikus* létezik, de praktikus mivolta olyan feltételezéseken alapszik, amelyek kötelezőek ugyan, de nem igazolhatóak. Tehát megismerés és cselekvés elválik egymástól, mint ahogy hit és tudás is.

Kant elmélete kapcsán két kérdés merült fel, a kortársak és elsősorban Hegel számára:

– Hogy lehetséges, hogy amit Kant szétválaszt az tulajdonképpen korábban már egységben volt? Hogyan felelhet meg a magánvaló dologból leszűrt jelenség a tudat kategóriáinak? Ha a tudat kategóriái nem a létezés meghatározottságai, akkor ezek a kategóriák honnan vannak, és miért lehet akármennyire is a tudat kategóriái alá rendelni a jelenségeket?

– Ha az ész csak ellentmondásokba tud jutni és csupán gyakorlati észként képes funkcionálni, akkor mi garantálja, hogy az ésszerűség úrrá lesz az emberi életben? Ami feladat, az lehet feladat anélkül is, hogy megvalósulna.

A felvilágosodás az ész hatalomra kerülését szorgalmazta az emberi életben, leginkább kihegyezve a politikai életre. Mi garantálja, hogy az ész hatékony erőnek bizonyul majd a valóságban, és melyek az ész valódi funkciói az emberi életben?

Hegel még Bernben hitt abban, hogy az antikvitás ismerte az ész és a megismerés olyan egységét, amely *nem teoretikus, de mégis racionális tartalmat hordoz magában*. A görögök vallási kultuszaikban is a *természetes erkölcsiséget* követték. Még a bakkhánsnők tombolásának is racionális szerepe volt: ez engedte ki a létezés feszültségét. Azonban az antikvitás visszavonhatatlanul elveszett a kereszténység megjelenésével és a római birodalom bukásával. Hegel Jénában elveti Kant ész-koncepcióját: bevezeti az abszolút eszme fogalmát, amely megismerés és élet dinamikus egysége. Az ész reflektív mozgásában valósítja meg önmagát. Az ész totalitása az egyén életében nem szükségszerűen diadalmaskodik, az emberi nem történelmében igen. Ennek megfelelően Hegel a történelemben is meglátja az ész kinszenvedéses diadalát: a kereszténységben a magasabb ész testesül meg, mint az antikvitásban, mert a saját magára reflektáló szubjektivitás vallása.

A kanti filozófiát most már a *megkettőződés* filozófiájának tartja: Kant egy olyan filozófiát alkotott, amely kifejezi a felvilágosodás korának fő tendenciáit: a megkettőződött emberi tudatot, amely számára hit és tudás, ész és élet ellentéte feloldhatatlan. Illetve, ha feloldatik, akkor csakis valamilyen alárendelés formájában.

Hegel Jénában már azt állíthatja, hogy meghaladta a megkettőződés filozófiáit. *Egyrészt*, mert szerinte az ész képes a végtelen megismerés folyamatára ellentétben azzal a nézettel, miszerint a végső kérdések kapcsán csak ellentmondásba jut.

Másrészt a történeti életben is benne van az ész: a történelem felmutatja az ész – jóllehet ellentmondásos – haladását. A történelem a szubjektivitás kifejlődését valósítja meg, ez pedig ésszerű.

Azonban az ellentmondások, amelyek a hegeli filozófiát mozgatták, korántsem tűnnek megoldottnak, mintha ott munkálnának a háttérben, mintha az új dialektikus kategóriákat is szétfeszítené a mozgásuk, akárcsak a kanti rendszert.

Hegel ugyanis Berlinben írott *Jogfilozófiájában* kijelenti, hogy ami van, az az ész. „Ami ésszerű az valóságos, ami valóságos az ésszerű.” Ezt a kijelentést intőnek szánja azok számára, akik a történeti folyamattal és a jelen étellel szemben absztrakt követelményeket kérnének számon. Egyúttal azonban magyarázkodni is kényszerül, mert kijelentését félreértik. Ami valóságos az csak a szubsztanciális, a logosz mozgásának megfelelő, a többi csak múltó jelenség – véli Hegel. Ami adott az nem valóságos, *a valóság metafizika érték kategória*. Az ésszerűség három formában kell, hogy jelen legyen az egyén életében.

Az első forma a vallás formája. Rózsa Erzsébet⁵ helyesen emeli ki Hegel pragmatikus tendenciáit: a vallás Hegelnél „A tudatnak az a módja, ahogyan az igazság minden ember, bármilyen műveltségű ember számára van.”

A politikai rendszerben is megvalósul az ésszerűség: a polgári társadalom és az ennek ellentmondásait kontrollálni hivatott állam interakciójában. Ez a második forma. Azok, akik ezzel elégedetlenek, saját igazságukat csak egy képlekeny elemben bírják, a vélekedés masszájában – mondja Hegel.⁶ Más szóval, ott repülnek, ahol amúgy is súlytalanság van. Az ész, mint rózsát kell megismerni a jelen keresztjében. Ha a jelen még kiforratlan ellentmondásokat hord magában, ha szenved, akkor a szükségyszerűség felismerése a feladatunk a hiábavaló követelőzés és álmodozás helyett. A harmadik forma amiben az ész diadalt arat a filozófia, amely reflektív formájában az ész valóságának belátását segíti.

De vajon nem nihilista-e az a hegeli végső ésszerűség – kérdezi Vittorio Hösle?⁷

A gyülekezet felbomlását már megállapította *Vallásfilozófiai előadásai*-ban. A tanítók magára hagyták a népet, a filozófia a magasabb belátást követők kicsiny csoportjává szűkül le.⁸ A vallás és a filozófia békéje veszélybe került tehát, hiszen a vallás igazságát mélyebben belátók a tanítók, akik most

⁵ Rózsa Erzsébet: *A moderen világ prózája – Hegel tanulmányok*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2009.

⁶ G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. 22. o.

⁷ Vittorio Hösle: *Hegels System*, Felix Meiner, Hamburg, 1998. 424-436. o.

⁸ G. W. F. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz, Budapest, 2000. 307. o.

visszavonultak a nép világától, elsősorban a felvilágosodás hatására. A filozófia amúgy is későn érkezik, a megismerés végpontját a mozgás lezárásakor, valami új, még ismeretlen mozgás kezdetén éri el. Mivel Hegel szerint a múltat filozófiailag megismerhetjük, de a jövőt nem, ezért cserbenhagy minket a történelemben megjelent ész is. Hiszen ha a történelem fel is mutatja az ész megjelenését és munkálkodását a valóságban, a jövőben ez a tapasztalat semmivé lehet.

Végezetül Hegel a polgári társadalom leírásakor is olyan ellentmondásokat ír le, amelyek felvetik annak a lehetőségét, hogy a polgári társadalom áttörjön a politikai állam regulatív funkcióin. A szabad szubjektumok ökonómiaja a végtelen egyenlőtlenség, és az ezzel járó robbanás lehetőségét rejt magában.⁹

Ezen a ponton azonban csak kérdéseket tudok felvetni. Ha életformánkban endogén igény van az észre, (amiképp azt Habermas megfogalmazta a *Filozófiai diskurzus a modernségről* című művében, és amiképp ez Hegel állítása is), akkor miképp is viszonyolhatunk ahhoz a modern tapasztalathoz, hogy a történelem immár nem az ész, hanem az ésszerűtlen tragédia talaja? Ha viszont lemondunk arról, hogy az ész képes megvalósítani magát a történelemben, akkor hogyan reménykedhetünk abban, hogy életformánk ész-igénye képes fennmaradni és kiteljesedni?

Az ész milyen koncepciója ismerheti el úgy az ész mását, az ésszerűtlent, hogy ne kerüljön a csapdájába? Azaz miképp lehet feloldani az észnek, mint *emberi projekciónak* és az észnek, mint *szubsztanciális valóságnak* az ellentmondását? Miképp logos a racionalitás?

Kérdés, hogy egy interszubjektív észfogalom, amit Hösle hangsúlyoz, képes-e mindezen tartalmakat egymással harmóniába hozni?

⁹ Lásd a *Jogfilozófia* harmadik részének második szakaszát, a Polgári társadalom című részt.

AKARAT, HIT ÉS RÁCIÓ JESÁJÁHU LEIBOWITZ FILOZÓFIÁJÁBAN

BALÁZS GÁBOR

A modern kor és „a modern ember” számos tipológiai leírása fogalmazható meg, és ezek a jellemzések természetesen nem függetlenek a szerző modernitáshoz való viszonyától. A modernitás jelenségének egyik kritikusja, az Amerikai Egyesült Államok egyik legnagyobb hatású, a „déli eszmerendszert” képviselő gondolkodója, Richard Weaver úgy jellemezte a modern kor jellegzetes emberét, mint aki már nem hajlandó elismerni semminek a jogos létét, ha az nem az ő szándékából fakad, nem találja a fegyelem forrásait, továbbá retteg már annak a pusztaság lehetőségétől is, hogy valamiért áldozatot kell hoznia.¹ E leírásból kiindulva Jesájáhu Leibowitzot² anti-modern gondolkodónak kellene tekinteni, hiszen bölcséletének alapvető jellemzői egy heteronóm törvényrendszernek való abszolút engedelmesség, illetve a vallási élet folyamatos áldozathozatalként való felfogása. Ha azonban más szempontból közelítjük meg a modern ember fogalmát, és azt tekintjük a jellemzőjének, hogy hajlandó kritikusan viszonyulni a korábban megkérdőjelezhetetlennek tűnő alapfeltevésekhez, a hagyományos fogalmi kereteket radikálisan újraértelmezi és a korábnál nagyobb szerepet tulajdonít az egyén tudatos választásainak, akkor Leibowitzban tipikus modern gondolkodót kell látnunk.

A zsidó vallás központi intézménye a *hálákhá*, a zsidó vallásjog rendszere, amely az apró részletekbe menően szabályozza a vallásos életformát élő zsidók mindennapjait, szexuális életüktől a táplálkozásukon át a pihenőnapjaikig. A hagyomány és modernitás értékrendszerét egyaránt elfogadó vallásos ember-

¹ Weawerről magyarul lásd: Egedy Gergely: „A nominalizmus zsákutcája: Weaver a modernitás kudarcáról”, *Kommentár* 2011. 1. 94-107. o.

² Leibowitz 1903-ban, Rigában született, 1919-től a nagy hírű berlini egyetemen kémiát és filozófiát tanult. A természettudomány és a filozófia iránti kettős érdeklődése egész életében elkísérte, 1924-ben doktorált filozófiából, majd 1934-ben Svájcban orvostudományból is doktori címet szerzett. 1935-ben bevándorolt a későbbi Izrael Állam területére. A Jeruzsálemi Héber Egyetem tanáraként gyakorlatilag 1994-ben bekövetkezett haláláig tanított zsidó filozófiát, noha főállása 1970-es nyugdíjba vonulásáig a természettudományi karon volt, ahol elsősorban neurológiát, fiziológiát és szerves kémiát tanított. Magyarul olvasható tőle: Leibowitz, Jesájáhu: „Izrael állam vallási jelentősége”, *Szombat* 2001/6, 20-23. o. Az írásaiból angolul megjelent legfontosabb válogatás: Leibowitz, Yeshayahu: *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, London, 1992.

nek gyakran kell válaszolnia a kérdésre: miért nem irracionális vallásos életformát folytatni olyasvalaki számára, aki az élet minden egyéb területén a józan ész szabályai szerint él? Más megfogalmazásban ez a kérdés úgy is feltehető, hogy mire alapozhatja a ráció és a kritikai gondolkodás korában egy modern ember a vallásos hitét? Leibowitz filozófiájának egyik központi problémáját jelentik e kérdések, és ebből a szempontból mindenképpen a modern zsidó vallásfilozófia jelentős alakjának tekintendő. Bölcséletének egyik legmodernebb eleme, hogy a vallásos gondolkodásból igyekezett teljesen kiszorítani a metafizikát³, és a hitet nem a ráció segítségével felfogható és elemezhető tényekre, hanem az ember pszichéjének egy másik faktorára, az akaratra igyekezett alapozni. Írásomban kísérletet teszek ész, hit és akarat összefüggéseinek bemutatására Leibowitz filozófiájában. Tanulmányom első részében azt vizsgálom, hogy Leibowitz gondolkodása hogyan reagál a modern tudományok eredményeire és teóriáira, amelyek megkérdőjelezték azokat a nézeteket, amelyek a premodern korokban lehetővé tették a vallás és a ráció összeegyeztetését. Megvizsgálom Leibowitz hogyan kerüli el, hogy a hitet a természettudományokra, a Szentírás filológiai hitelére vagy a történelemből hozott érvekre alapozza. Írásom második fő részében pedig azt fogom bemutatni, miként értelmezte újra Leibowitz a hit fogalmát, és hogyan tette annak alapjává az ész helyett az akaratot.

A TERMÉSZETTUDOMÁNY SZEREPE LEIBOWITZ VALLÁSOS GONDOLKODÁSÁBAN

Peter Berger a modernitás jellegzetességeit elemző műveiben sokszor hívta fel rá a figyelmet, hogy a kor emberének életét a ráció uralja, és ez az alapattitűd kihat a vallás területére is.⁴ A modernitás egyik legfontosabb szellemi forrása, a francia felvilágosodás, a tudomány mindenhatóságába vetett bizalom attitűdjét hagyta meg egyik örökségeként, és ez a hozzáállás tovább élt a 19. század és a 20. század bölcselői jelentős részének gondolatvilágában is. E kulturális attitűd elterjedésének egyik mellékhatásaként

³ Erről lásd: Sagi, Avi: „Yeshayahu Leibowitz - a breakthrough in Jewish philosophy: religion without metaphysics”, *Religious Studies* 33. 1997. 203-216. o.

⁴ Lásd például: Berger, Peter: *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, Garden City, NY, Doubleday, 1969. idem: *A rumor of angels: modern society and the rediscovery of the supernatural*, Garden City, NY, Doubleday, 1970. A korszak hasonló jellegzetességeit hangsúlyozza a modern-ortodoxia egyik legjelentősebb képviselője, a brit főrabbi: Sacks, Jonathan: *One People – Tradition, Modernity and Jewish Unity*, London, Littman Library, 1993.

számos vallásos gondolkodó igyekezett megtalálni az összhangot a tudomány és a vallás tételei között.⁵

Élete nagy részében Leibowitz elsősorban természettudósként tevékenykedett, tudományfilozófiai nézeteit tekintve a legkeményvonalasabb pozitivistákhoz tartozott, akinek optimizmusa a tudomány lehetőségeit illetően példaértékű:

„A tudomány és csak a tudomány válaszol meg minden kérdést, amely a tudományok metodológiája szerint kerül megfogalmazásra. A tudomány keretén belül semmilyen kérdés nem marad megfejtetlen, és e kérdések megoldása semmilyen más területről nem várható.”⁶

Ennek alapján akár az is elképzelhető lenne, hogy Leibowitz is csatlakozik a tudomány és vallás összeegyeztethetőségét hirdetőkhöz, azonban ebben a kérdésben egészen más, és meglehetősen radikális álláspontot képviselt:

„Napjainkban nincs olyan része a tudmánynak, amely közös lenne az emberi gondolkodásnak a dolgok értelmét kereső részével. [...] Számunkra nem létezik a tudomány középkori értelemben vett 'világa', amelyben a tudomány és a vallás összetalálkoznak, napjainkban e területek se nem ütköznek, se nem támogatják egymást, hanem egyszerűen idegen területek.”⁷

Leibowitz filozófiájának egyik talán legfontosabb eleme volt a szigorú distinkciók megfogalmazása és az olyan területek elválasztása, amelyeket a premodern gondolkodás rendszeresen összekapcsolt, például a tudomány és vallás (és ezen belül hit és az ismeretek), a vallás és erkölcs, a tények és az értékek világa.

Nem a modern kor újítása volt, hogy a gondolkodó ember ésszerű érveket keres Isten léte, a hagyomány hitelessége, vagy a személyes vallásos meggyőződés igazolására; a középkori filozófia jelentős része saját kora tudományos kritériumainak megfelelő érvek keresésével foglalkozott. E tekintetben az egyik jelentős különbség a modern és premodern ember között abban van, hogy milyen érveket tart elfogadhatónak, hiszen azon érvek nagy része, amelyek plauzibilisnek, metodológiailag helyesnek, illetve meggyőzőnek tündek korábban, tarthatatlanná váltak az újkori tudomány feltételezéseit és metodológiáját elfogadó ember számára.

⁵ E tendencia jó példája látható a zsidó bölcséletben az alábbi kötetben: Carmal, Aryeh és Domb, Cyril (szerk): *Challenge – Torah views on science and its problems*, London, Jerusalem, Feldheim, 1976. Szintén érdekes kortárs próbálkozás a modern elméleti fizika és a bibliai teremtetéstörténet harmonizációjára: Aviezer, Nathan: *In the beginning: Biblical creation and science*, Hoboken, N. J., Ktav, 1990.

⁶ Leibowitz, Jesájáhu: *Jáhádut, háám hájehudi umdinát Jiszráél*, Tel Aviv, Schoken, 1979. 364. o., (A továbbiakban: *Jáhádut*.)

⁷ *Jáhádut* 381.

Ahogy Leibowitz több helyen is leszögezte írásaiban, a modern természettudomány kialakulásában döntő fontosságú lépés volt, hogy mindent a *causa efficiens* szempontjából vizsgált, és teljességgel figyelmen kívül hagyta a klasszikus tudomány által elfogadott *causa finalist*. A modern tudomány világa azzal foglalkozik, hogy a természet világában milyen okból történnek a dolgok, és tagadja, hogy a természeti erők működésében lenne célszerűség.⁸

A középkor felfogása szerint az arisztotelianus világkép megfelelt a tudományosság kritériumainak és Ábrahám hitéről szólva Maimonidész még a tudománytalanság vádjá nélkül írhatta a következőket:

„Amikor elválasztott [értsd: Ábrahám anyja tejétől, azaz kb. három éves korában – B.G.] elkezdett elmélkedni – bár még gyerek volt – és éjjel-nappal gondolkodott. Csodálkozva kérdezte: hogyan lehetséges, hogy ez a bolygó ilyen törvényszerűen viselkedik, és nincs irányítója? Ki mozgatja vajon? Hiszen az lehetetlen, hogy önmaga legyen mozgásának oka! Nem volt tanítója, aki elmondta volna neki, hiszen az ostoba bálványimádók között élt Úr-Kászdímban [...] végül felfedezte az igazság útját és az igazságosság ösvényét a józan esze segítségével, és felismerte: csak egy Isten van, és Ő a bolygó irányítója, Ő teremtett mindent és Rajta kívül nem istenség semmilyen létező.”⁹

A középkori szemlélet szerint a természet törvényeinek megfigyelése segítségével megismerhető nemcsak a fizika, hanem a metafizika világa is, és érvényes megállapításokat tehetünk a világ teremtőjére és a teremtés céljára is. A modern tudomány elterjedése azonban megrendítette a teleologikus világképet, és egyre kevesebben fogadták el a feltevést, hogy a világ működése bizonyítékként szolgálhat Isten létére. Eliézer Goldman, Leibowitz egyik tanítványa-kritikusa, az alapvető szemléleti változást így fogalmazta meg: „Nincs semmilyen célszerűség a természet működésében felismert törvényszerűségekben. A modern természettudomány akkor vált lehetségessé, amikor a tudósoknak sikerült legyőzniük azt a tendenciát, amely a természeti folyamatot egy adott célra irányuló folyamatként fogta fel [...] ebből az következik, hogy bár a hívó továbbra is Isten művének tekintheti a természetet, de be kell látnia, hogy logikai szempontból a természet ismeretéből nem lehet Isten megismerésére következtetni.”¹⁰

Leibowitz élesen elválasztotta a természettudományok világát a vallás és a filozófia világától, hiszen míg az előző csak a dolgok közötti funkcionális kapcsolatot vizsgálja, addig az utóbbiak a világ létének értelmét kutatják.¹¹

⁸ Leibowitz, Jesájáhu: *Bén mádá lefiloszofijá*, Jeruzsálem, Akademon, 2002. 294. o. (A továbbiakban: *Bén mádá*)

⁹ Maimonidész: *Misné Tórá*, Hilkhot Ávodát Kochávím 1:3

¹⁰ Goldman, Eliezer: *Mechkárím vejjunim*, Jeruzsálem, Magnes, 1996. 341. o.

¹¹ *Bén mádá* 294. o.

Mivel a két terület alapvetően más kérdésekre keres választ, a tudományos ismeretek révén a tényekről szerzett tudás és a vallási ismeretek között nem lehet semmilyen kapcsolat.

„Ha információt nyerünk a tudományból, akkor az a hit és az értékeink szempontjából indifferens lesz. Akinek tudatát Isten előtti státusza határozza meg, annak a világa nem az a világ, amelyben a világról nyert információ a domináns elem. [...] A vallásos hit alapja nem adott tények tudása, hanem a vallásos ember döntése.”¹²

A különbség nemcsak a tudományos és a vallási ismeretek eltérő természetében van. A tudomány területe az ismeretek világa, Leibowitz szerint viszont a tényekről szerzett ismeretek általában (beleértve tudományos ismereteket is) irrelevánsak az értékekhez kapcsolódó – így például a vallási – döntések meghozatalakor, hiszen az értékek kiválasztása és a tények ismerete közötti összefüggés egyáltalán nem szükségzerű:

„A nagy hittel rendelkezők [...] pontosan tudták, hogy a tényekre vonatkozó semmilyen információnak nincs ahhoz ereje, hogy az embert rávegye a Tóra és a parancsolatok megtartásának magára vállálására, és még ha megdönthetetlen bizonyítékot kapna is arról, hogy Isten teremtette a világot, akkor is teljesen elképzelhető lenne, hogy ne fogadja el magára nézve kötelezőnek az Örökkévaló szolgálatát.”¹³

Leibowitz állítása több részre bontható. Első lépésben azt mondja: tegyük fel, hogy a Tóra valóban faktuális információkat közöl, köztük azt, hogy Isten teremtette a világot. Második lépésben gondoljunk bele, hogy milyen normatív következménye van a döntéseinkre egy tény ismeretének, és könnyű lesz belátni, hogy például egy adott törvény betartására vagy megszegésére vonatkozó döntésünket nem szükségszerűen befolyásolja, hogy pontos ismerettel rendelkezünk a törvényhozó kilétéről és érdemeiről. Ha a tehát a Tóra ugyanolyan jellegű, (azaz faktuális) információkat közöl velünk, mint a tudomány, akkor ezek az információk, amelyek tudása a kognitív területhez tartozik, nem kényszerítő erejűek akaratunkból származó (azaz a konatív területhez tartozó) döntéseink meghozatalakor.

Leibowitz nem elégedett meg annak leszögezésével, hogy a tények ismerete nem kényszeríti ki döntéseinket, hanem igyekezett megcáfolni magát a feltevést is, miszerint a Tóra mondatait tények közléseként kellene értelmezni. Még ha néha úgy tűnik is, mintha a kinyilatkoztatást tartalmazó Szentírás a világ eredetéről és annak működéséről közölne („tudományos”) ismereteket, ez pusztán félreértés:

¹² *Jáhádut* 380. o.

¹³ Leibowitz, Jesájáhu: *Sévá sánim sel szichot ál párását hásávuá*, Izrael, magánkiadás, 2000. 5. o.

„A Tóra nem szándékozik a természetes valóság területre vonatkozó ismereteket közölni velünk. [...] Van, aki komolyan elképzelhetőnek tartja, hogy Isten [...] az ember kisegítő eszköze legyen a természet megismeréséhez az olyan esetekben, amikor az ember híján van a szorgalomnak vagy a képességeknek ahhoz, hogy saját erejéből ismerje meg a világot? [...] Isten nem a természetben, hanem a Tórában nyilatkozik meg; a Tóra pedig a dolgok értelmével és a célokkal foglalkozik, nem pedig a természettel.”¹⁴

Az információk az ember szükségleteihez tartoznak, hiszen az életben maradás feltétele bizonyos ismeretek megszerzése. Az információszerzés az élet legitim része, ezt Leibowitz sem vitatja. A vallás azonban az életnek nem a szükségszerű részéhez tartozik, sőt Leibowitz szerint a valódi vallásosság csak ott kezdődhet, ahol a tények – azaz a szükségszerűségek és a szükségletek – birodalma véget ér. A vallás feladata nem lehet az ember szükségleteinek kielégítése, és Leibowitz filozófiájának alapvető fontosságú elemévé tette a distinkciót a „követelő” és az „ajándékozó” vallás között.¹⁵ A követelő vallások híve nem várhatja sem testi, sem lelki igényeinek és szükségletének kielégítését Istentől, hiszen Isten nem tartozik semmivel az embernek¹⁶.

„A vallásos ember úgy látja magát Isten Tórája előtt, mint akinek követelést nyújtanak be, és nem úgy, mint aki követelőzhet. Nem várja el, hogy a Tóra **ismerettel** lássa el, hanem tudomásul veszi, hogy az ő kötelessége '**az Örökkévalót elismerni**', azaz: magára vállalni az Istenszolgálatot. Ez a Tóra egészének, a látszólag informatív részeknek is a célja.”¹⁷

¹⁴ *Bén mádá* 299. o.

¹⁵ „A vallásosság két fajtáját különböztetjük meg: van olyan vallás, amelynek az alapját értékek és hitelvek adják, és ezekből következik bizonyos cselekedetek kötelező mivolta, illetve van olyan vallás, amelynek az alapját a parancsolatok és a cselekedetek képezik, és ezek létén nyugszanak értékek és kognitív tartalmak is. 'Az értékek és a hittételek vallása' *ajándékozó vallás*, amely segédeszközként szolgál az ember spirituális szükségleteinek kielégítéséhez és lelke viaskodásainak megnyugtatósához; e vallás célja az ember, és benne Isten ajánlja fel szolgálatait az ember számára. Aki elfogadja magára nézve ezt a vallást, az a megváltott ember. 'A parancsolatok vallása' *követelő vallás*. Az emberre kötelességeket és feladatokat ró, és őt magát segédeszközzé teszi egy olyan cél megvalósításához, amely nem az emberben ölt formát. E vallás kizárólag a kötelesség teljesítéséből fakadó megelégedettséget tudja az embernek felkínálni. Aki ezt a vallást választja, az olyan ember, aki Istenét szolgálja, magáért az istenszolgálatért – azért mert csak Ő érdemes arra, hogy szolgálják.” *Jáhádut* 22–23. o. Erről bővebben lásd: Balázs Gábor: „A lelkiismeret mint bálvány – egy fejezet a 20. századi zsidó filozófiából”, In. Laczkó Sándor (Szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz: A lelkiismeret*, Szeged, 2006. 93–108. o.

¹⁶ Az „Isten nem tartozik semmivel” gondolat a hit egyik leibowitzi definíciójában is visszatér: „Az embernek van feladata: Istent szolgálni. Istennek azonban semmilyen feladata sincs az emberrel kapcsolatban – ez a hit!” Leibowitz, Jesájáhu: *Ál olám umhuo*, Jerusálaim, Keter, 1992. 146. o. (A továbbiakban: *Ál olám*.)

¹⁷ *Bén mádá* 299. o. Kiemelés az eredetiben.

Ebből az idézetből világos: mivel a Tóra egészének kizárólag az a funkciója, hogy az ember megismerhesse belőle Istennel kapcsolatos kötelességeit, és a Tóra soha nem az ember szükségleteit hivatott kielégíteni, ezért alapvetően helytelen az a korábbi hipotézis, hogy a Tóra kijelentései értelmezhetőek tényekre vonatkozó információkként.

Leibowitz álláspontjának hihetőségét némiképpen gyengíti, hogy például a Genézis könyvének első fejezete olvasásakor magától értetődőnek tűnik: a Szentírás mégiscsak az olvasó tudtára akar adni bizonyos információkat. A teremtéstörténetet nehéz máshogy értelmezni, mint a világ eredetéről és keletkezésének okáról szóló információk halmazát, még akkor is, ha a bibliai narratíva nem felel meg a tudományos leírásoktól elvárható kritériumoknak. Tekintve, hogy ennek az interpretációnak kihívásnak természetesen Leibowitz is tudatában volt, nem meglepő, hogy ő is vállalkozott a Biblia első szavainak („Kezdetben teremtette Isten...”) értelmezésére.

„A Tóra első verse semmilyen más módon nem értelmezhető, mint annak közlése, hogy mi az ember státusza Isten előtt, hiszen a vallási kontextuson kívül e szavak érthetetlenek. [...] A 'kezdetben' szó az emberi gondolkodás által felfogott világ semmilyen kifejezésre vagy fogalmára nem fordítható le, hiszen, – legalábbis Kant után – minden filozófiai alapismeretekkel rendelkező személy tudja, hogy az idő (és a tér) végességének vagy végtelenségének a világ leírásaként történő fogalmi analízise antinómiákhoz és paralogizmusokhoz vezet, és ezért aztán az idő végességének vagy végtelenségének kérdésére adott válaszok értelmetlenek számunkra. [...] A 'teremtés' fogalma sem állítható párhuzamba semmilyen tapasztalatunkkal és olyan fogalmunkkal, amelyet az általunk felfogott valóságból merítünk, és ezért a valóság leírásaként e kifejezés is értelmezhetetlen számunkra. Nem tudom, mit jelent a 'teremt' ige, hiszen egyetlen kontextusban ismerem: 'Kezdetben teremtette Isten...' – ennek későbbi teológiai értelmezése pedig a *creatio ex nihilo*, ami semmit sem mond nekem, hiszen én csak a valaminek valami másból történő létrehozásának fogalmát ismerem és értem. A 'teremtés' nem 'alkotás' az alkotás fogalmának semmilyen formájában, hiszen valaminek a semmiből történő megteremtése nem szerepel a tudatom által ismert fogalmak között. [...] Mit akar hát a Tóra közölni velünk? Nem marad más választásunk, mint hogy úgy értelmezzük a 'kezdetben teremtette' kifejezést, mint amely arra szólítja fel az embert, hogy elismerje a világ semmi mivoltát Isten nagyságával szemben: a világ (az ég és a föld) – nem Isten! Ez az ateizmus és a panteizmus lényegének tagadása.”¹⁸

A leibowitzi értelmezés szerint a teremtés bibliai története tehát nem a világ eredetét hivatott megismertetni az emberrel, hanem a Teremtő és

¹⁸ Jáhádut 340-341. o.

teremtett entitások közötti distinkciót. Ez a (vallási és nem tudományos) ismeret teremti meg a (vallási) alapot arra, hogy az ember felismerhesse helyét a világban az Örökkévalót szolgáló lényként. A Tórából nyerhető információk kizárólag abból a szempontból „hasznosak”, hogy a vallásos ember rajtuk keresztül ismeri meg helyét Isten előtt. Mivel az ember a világ része, így státusza épp olyan, mint az égé és a földé: elhanyagolható fontosságú Isten nagyságához képest.

Összefoglalásként elmondhatjuk tehát, hogy Leibowitz szerint az ismeretek világával foglalkozó természettudomány és az érték-centrikus döntések világához tartozó vallás nem erősíthetik vagy gyengíthetik egymást, hiszen az emberi lét egészen más területeivel foglalkoznak, amelyek között nincs, és *per definitionem* nem is lehet semmilyen kapcsolat.

A TÖRTÉNELMI ISMERETEK ÉS A VALLÁS KAPCSOLATA

A zsidó vallás szempontjából valójában nem a modern természettudományok eredményei jelentik a legkomolyabb kihívást, hiszen a teremtéstörténetet számos klasszikus zsidó kommentátor¹⁹ is inkább metaforaként és nem tényyszerű beszámolóként értelmezte, így a zsidó hermeneutikai hagyomány ismeretében könnyen indokolható a bibliai szöveg nem szó szerinti értelemben való interpretációja. A kulturális antropológusok által végzett megfigyelések során gyakran megállapítják, hogy a zsidó vallás mindennapjaiban a gyakorlati vallástörvény, a *hálákhá* megtartása sokkal intenzívebben érzékelhető szerepet játszik, mint a hittételekhez való hűséges ragaszkodás.²⁰ Ez a megfigyelés igaz, de nem lehet elfeledni, hogy a zsidó vallásgyakorlat nem légtüres, hittől független vallási térben zajlik. Igaz, hogy a vallásukat gyakorló zsidók nagy része nem hangsúlyozza a parancsolatok teljesítése előtt cselekedeteinek dogmatikai hátterét²¹, de ezzel együtt vallásos életformájának az a meggyőződése ad végső értelmet, hogy a parancsolatok teljesítésével Isten akaratának tesz eleget. A legtöbb vallásos ember számára a vallásgyakorlat

¹⁹ Például R. Slomo ben Jichák (Rási) és Ábrahám ibn Ezra.

²⁰ Lásd például: Vincze Kata Zsófia: *Visszatérők a tradícióhoz*, L'Harmattan, Budapest, 2009. 19-25. o.

²¹ A parancsolatok teljesítésének jelentős része előtt a *hálákhá* előírja az adott tevékenységre vonatkozó áldás elmondását. Ez azt a célt szolgálja, hogy a cselekvő ne mechanikusan, hanem az istenszolgálat intenciójával cselekedjen. Mind a helyes intenció, mind a cselekedet szükségesek ahhoz, hogy egy parancsolat teljesítése valósi szempontból tökéletes legyen. (Ez természetesen csak részben oldja meg a problémát, hiszen maga az áldásmondás is automatizmussá válhat, de az áldásmondás elrendelése akkor is azt bizonyítja, hogy a *hálákhá* szerinti vallásgyakorlat ideális esetben nem mechanikus.)

értelmét vesztené a teológiai meggyőződés nélkül, miszerint a Tóra (és annak interpretációja) hitelesen közvetíti Isten akaratát. Ebből következően a hittételek szerepe nem hagyható figyelmen kívül, még akkor sem, ha a vallásos zsidók megfigyelésekor ezek elfogadását sokszor reflektálatlan és intellektuális szempontból nem túlzottan szofisztikált szellemi folyamatként írhatjuk le. Mivel a Tóra isteni eredetébe vetett hit adja a vallásgyakorlat alapját, a hagyomány hitelességének igazolása kritikus fontossággal bír.

Az elmondottak fényében nem meglepő, hogy a zsidó hagyomány egyik sarkalatos – noha nem minden részletében teljesen egyöntetűen elfogadott – hittétele, hogy a Tóra egészét (vagy majdnem egészét) Isten nyilatkoztatta ki Mózesnek, és a Tóra szövege az i.e. 14. századtól kezdve változatlan.²² A zsidó vallásos világnézet biztosnak tűnő alapjai akkor rendültek meg, amikor a hagyomány elfogadásának klasszikus igazolásait a klasszikafileológia tudományos kritériumainak megfelelő, vagy azoknak legalábbis megfelelni szándékozó szempontok vizsgálatára alá vették. A szentírás isteni eredetét a premodern korban a zsidó (és a keresztény) értelmiség kulturális konvencióként fogadta el, és a hagyomány hitelességét sokszor a hagyomány átadási folyamatának megbízhatóságára próbálta alapozni. Tipikus példa erre a 11. században élt rabbi Jehudá Hálévi, aki azt, hogy a sivatagi vándorlás során Isten valóban mannával táplálta Izrael népét a következő érveléssel bizonyítja:

„Azt nem lehet cáfolni, ami negyven éven át folytatódik hatszázezer ember és a hozzátartozóik előtt.”²³

A Felvilágosodástól kezdve egyre több tudományos eredmény vagy teória megkérdőjelezte e korábbi feltevés helyességét, egyre kevésbé volt elfogadott a hagyomány hitelességének magából a hagyományból történő igazolása. A 18-19. századtól kezdve a Bibliára is egyre szélesebb körben kezdték alkalmazni a klasszikafileológia szövegkritikai módszereit, és ennek következtében elterjedt nézetté vált, hogy Mózes öt könyvének több, különböző korokban élő szerzője, illetve szerkesztője volt. A Szentírás „evolúciójának” elmélete sokak hitét rendítette meg, mint ahogy az evolúció teóriája sokak számára aláásta a világ teremtésébe vetett hitet, és a Szentírás eredetének kérdése kritikus fontosságúvá vált. Írásom előző részében igyekeztem megmutatni, hogyan próbálja Leibowitz vallási szempontból semlegesíteni a természettudományos eredményeket. Felvetődik azonban a kérdés: vajon a történelmi tények²⁴ sem bírnak semmi fontossággal vallási szempontból?

²² A hittétel részleteiről lásd: Shapiro, Marc B.: *The limits of Orthodox theology*, Oxford, Potland, Littman Library, 2004. 91-121. o.

²³ Jehudá Hálévi: *Kuzári* 1.86, Piliscsaba, Avicenna Közép-Kelet Kutatások Intézete, 2004. 19. o. (Maróth Miklós fordítása)

²⁴ A fontosság kedvéért érdemes leszögezni: a Tóra eredetére nézve a klasszikafileoló-

E kérdésre Leibowitz válasza egyértelmű:

„A történelmi tények [...] vallási szempontból irrelevánsak. Semmilyen történelmi eseménynek nincs vallási szempontból jelentősége, hacsak nem a vallásos tudat megnyilvánulását tükrözi, azaz az adott dolog annak következménye, hogy a cselekvők vallásos meggyőződését – Isten elismerését és szolgálatának szándékát – tükrözik tetteik.”²⁵

Leibowitz álláspontját nem az teszi újszerűvé, hogy a korábban elfogadott igazolási módszerek helyett keresett új metódust. Bölcséletének eredetiségét az adja, hogy radikálisan újraértelmezte a Tórában található „vallási tények-re” (pl. „Isten teremtette a világot”, „Isten a Szináj hegyen kinyilatkoztatta a Tórát Mózes előtt” stb.) vonatkozó kijelentéseket. A zsidó hagyomány szempontjából különlegesen fontos „Isten adta a Tórát” kijelentés Leibowitz szerint nem azt jelenti, amit a hagyományos értelmezés sugall, tudniillik: egy héberül JHVH-nak nevezett transzcendens entitás (rejtélyes okokból kifolyólag) érdeklődik egy Ábrahám nevű pásztor biológiai leszármazottaiból álló embercsoport szexuális és gasztronómiai szokásai iránt, és ezért többek között az e területekre is kiterjedő Tóra elnevezésű írott és szóbeli életvezetési útmutatóval látta el az említett csoport tagjait. A fenti kijelentés Leibowitz alternatív értelmezése szerint, pusztán annyit közöl velünk:

„A Szináj hegyi kinyilatkoztatás azt jelenti, hogy a parancsolatok elfogadásra kerültek.”²⁶

Leibowitz értelmezésében az „Isten adta a Tórát” mondat, amelynek alanya Isten volt, radikálisan átértelmeződött, és azt jelenti: a hívők szabad akaratuk szerint elfogadják a Tórát, amelyet isteni eredetűnek tekintenek.²⁷ A vallásos ember aktivitásának két síkja van: egyfelől jelenti a parancsolatok gyakorlatban történő megtartására vonatkozó döntés meghozatalát, másfelől pedig jelent egy „interpretatív mentális aktust”, mely során a hívő úgy dönt, hogy isteni eredetűnek tekinti a Tóra előírásait.

gusok nem tényeket közölnek, hanem valószínűsíthető feltevéseket állítanak. Ez azonban nem befolyásolja lényegesen egy vallásos zsidó helyzetét: ha ragaszkodik a Tóra egésze mózesi eredetének tételéhez, akkor egy olyan feltevés elfogadására kényszerül, amelyet valószínűtlenként vetne el minden más vallás alapidokumentumára vonatkozóan.

²⁵ *Jáhádut* 92. o.

²⁶ Leibowitz, Jesájáhu: *Emuná, historijá veárákhim*, Jeruzsálem, Akademon, 1982. 154. o. (a továbbiakban: *Emuná*)

²⁷ Leibowitz értelmezésének vannak középkori elődei (többek között Maimonidész), abban hogy radikálisan tagadta a pozitív attribútumok Istenre vonatkoztatását, és minden mondatot reinterpretált, amelynek eredetileg Isten volt az alanya.

A premodern felfogás szerint a vallásos életforma vállalását az igazolja, hogy a hagyomány hitelesen bizonyítja: a Tórát Isten adta. A modern ember számára ez az igazolás metodológiai szempontból nem tartható: a hagyomány állításait a hagyomány létének tényéből nem lehet érvényesen bizonyítani. Leibowitz álláspontja nem a hagyományos igazolási eljárások kritikája miatt újszerű, hanem attól, hogy szerinte még ha lehetne is biztos ismeretet szerezni Istenről, és még ha megdönthetetlen bizonyítékok állnának is rendelkezésünkre a Tóraadás narratívájának tényszerűségéről, ez az ismeret akkor is irreleváns lenne a vallásos ember szempontjából. A vallásos ember döntése minden ténytől független kell, hogy legyen; nem azért tartja meg a Tóra előírásait, mert rendelkezik azzal a történelmi ismerettel, hogy Isten adta, hanem mert ezt a döntést hozta.

Leibowitz radikális értelmezése szerint a Tóraadás valójában csak azt jelenti, hogy a zsidó nép – egy része – eldöntötte, hogy kötelezőnek tekinti magára nézve a Tóra parancsainak teljesítését. Ezzel a kijelentéssel Leibowitz a parancsoló és a megparancsolt közötti distinkciót észrevétlenné halványította. A vele szemben megfogalmazott egyik kritika szerint Isten teljesen hiányzik ebből a vallásosságból, amire Leibowitz azt válaszolhatná, hogy egyrészt „Isten a világból is hiányzik”, másrészt viszont a vallásos ember életében éppen azért „van jelen”, mert minden cselekedetének intenciója Istenre irányul, és az istenszolgálat szándéka ad értelmet tetteinek.

Leibowitz a kinyilatkoztatás kérdésében is következetesen ragaszkodott gondolkodásának két alapvető fontosságú eleméhez: a kognitív és a konatív szféra dichotómiájához²⁸, illetve az isteni abszolút transzcendenciához. Az első alapelvből következik, hogy mint semmilyen tény, így egy adott történelmi esemény (például a kinyilatkoztatás) ismerete sem lehet hatással a hitre, hiszen még ha biztosak vagyunk is a kinyilatkoztatás megtörténtében, ennek az ismeretnek akkor sincs kényszerítő ereje arra vonatkozóan, hogy betartsuk a kinyilatkoztatásban közölt parancsokat, hiszen ez szabad, az akarat által meghatározott döntés függvénye. Az igazi hívő belátja, hogy semmilyen ismerete nem lehet Istenről,²⁹ így a szavak hétköznapi értelmében az a mondat sem jelent számára semmit, hogy „Isten adta a Tórát”. A világra vonatkozó semmilyen ismeret nem lehet releváns a világtól esszenciálisan

²⁸ Erről lásd részletesen: Kalakh, Meir: *Jesájáhu leibowitz: bén kognitívi lákonátívi*, Ramat Gan, Bar Ilan University Press, 2000.

²⁹ Leibowitz álláspontja itt a késői Wittgenstein nézeteit is idézi, aki szerint az Isten szó használatából első sorban annak kell kiderülnie, hogy mit NEM értünk alatta. Vö: Wittgenstein, Ludwig: *Lectures and conversations on aesthetics, psychology, and religious belief*. (Compiled from notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor. Edited by Cyril Barrett.) Berkeley, University of California Press, 1972. 59. o.

különböző Istennel kapcsolatban, így az embernek csak egy választása marad: eldönteni, akarja-e szolgálni Istent, vagy nem.³⁰

Ezen a ponton érdemes megemlíteni, hogy Leibowitz álláspontját alátámasztani látszik a bibliai narratíva: Izrael fiainak az egyiptomi kivonulás és a Szináj hegyi kinyilatkoztatás után semmilyen kognitív kétsége nem lehetett Isten hatalmáról vagy akaratáról, de mégis engedetlenek voltak, és számos bűnt elkövettek (például az aranyborjú imádását).

A HIT, MINT AKARAT

Leibowitz a *Hit, történelem, értékek* című könyvét nyitó írás kezdetén a következőket olvashatjuk:

„Nem ismerek a hithez vezető utakat, csak magát a hitet ismerem. A 'hithez vezető utak' kifejezés azt a nézetet sugallja, hogy a hit egy a – természeti, történelmi vagy mentális - valóság bizonyos adatai ismeretében a gondolkodó ember által levont következtetés. E felfogás szerint e következtetéshez az ember elvezethető az adatok megismerése és elemzése által. Ezzel szemben én a hitben nem következtetést látok, hanem az értékekre vonatkozó akarati döntést, amely – mint minden értékekre vonatkozó döntés – olyan kötelesség, amelyre az ember önmagát kötelezi, és amely nem következik semmilyen, az ember tudomására hozott információból. Másként fogalmazva: a hit a mentális szférának nem a kognitív, hanem a konatív részéhez tartozik. A hit nem tanítható [...] Az ember eldöntheti: magára veszi Isten és a Tóra parancsolatainak jármát, vagy elutasítja azt, de nincs olyan módszer, amellyel ezt a döntést befolyásolni lehetne.”³¹

A zsidó hitnek ezek szerint két összetevője van: az első az ember megindokolhatatlan döntése, miszerint a *per definitionem* megismerhetetlen Istent a zsidó hagyomány által megszabott módon, azaz a Tóra parancsolatain keresztül minden „evilági” érdektől függetlenül akarja szolgálni. A második összetevő: a parancsolatoknak az istenszolgálat intenciójával történő betartása a gyakorlatban.

Avi Sagi a leibowitzi bölcsélet „kopernikuszi fordulatanak” nevezte a hit fogalmának radikális újraértelmezését. Mint írásom korábbi részében bemutattam, e fordulat első fázisa destruktív. Leibowitz első lépése a hagyományosan elfogadott igazolási eljárások „dekonstrukciója” volt. A vallási tények (pl. a teremtés vagy a Tóraadás) elsődleges jelentésének alapvető ártértelezésével lehetetlenné tette, hogy a hitet ezekre alapozzuk. A dekonstrukció

³⁰ Erre Leibowitz is előszeretettel hivatkozott. lásd pl.: *Emuná* 144. o.

³¹ *Emuná* 11. o.

ezzel párhuzamosan zajló másik lépése a teológia lehetőségének megszüntetése: minden Istenre vonatkozó kijelentést vallási szempontból illegitimnek nyilvánított, és ezzel elérte, hogy rendszerében az ideális hívő gondolkodásának Isten semmilyen formában se lehessen a tárgya:

„A hívő igyekszik minimális mértékre szorítani Istenre vonatkozó gondolatait, hiszen Istennek nincs semmilyen felfogható formája, és a hívő ezért vallásos tudatát arra irányítja, hogy saját magát Isten felé kötelességekkel bíró lényként lássa.”³²

A kopernikuszi fordulatnak van azonban konstruktív fázisa is: Leibowitz nem a hit lehetetlenségét akarta bizonyítani, hanem új, pozitív értelmet keresett az olyan hagyományos fogalmak számára, mint Isten szeretete és az Istenben való hit.

„Az Istenben való hitnek és Isten szeretetének nincs más tartalma, mint az, hogy az ember magára veszi az égi ígát, azaz kötelezőnek tekinti magára nézve a Tóra és parancsolatainak megtartását.”³³

Leibowitz a hitet az istenszolgálattal azonosította, ami viszont a zsidó vallás klasszikus értelmezési keretében a parancsolatok megtartásával egyenlő, így a hit teljes egészében megszűnt a kognitív szférához tartozó faktorként, viszont újraértelmeződött az akarat aktusaként. Mivel a parancsolatok ismerete szükséges az istenszolgálathoz, ezért a hit egyetlen megmaradó kognitív komponense a zsidó jog ismeretéhez kapcsolódik, de az sem más, mint az a technikai tudás, amely az előírások betartásához szükségeltetik. Leibowitz rendszerében az istenszolgálat szándéka önmagában, a vallás gyakorlata nélkül, értelmezhetetlen, hiszen Leibowitz magát a zsidó vallást kizárólag a vallási parancsolatok keretén belül volt hajlandó értelmezni.

„A zsidó vallást institucionalista vallásként határozzuk meg, nemcsak abban az értelemben, hogy intézményei vannak, hiszen az intézmények minden vallásban megtalálhatóak, hanem abban az értelemben is, hogy ezek az intézmények – azaz a gyakorlati parancsolatok – jelentik a zsidóság szempontjából magát a vallást, és a zsidó vallás ezeken az intézményeken kívül egyáltalán nem is létezik.”³⁴

³² *Jáhádut* 40. o.

³³ *Jáhádut* 343. o.

³⁴ *Jáhádut* 14. o.

ÖSSZEFOGLALÁS

Leibowitz nézetei a hitről nem feltétlenül hatnak teljesen újszerűen az európai filozófia ismerőinek. A hit, amely nem konklúzió, hanem döntés eredménye; az életformaként és alapvető diszpozícióként értelmezett hit, amely semmilyen külső szempont szerint nem bizonyítható vagy cáfolható, idézi a késői Wittgenstein és a poszt-wittgensteiniánus irányzat gondolkodását. A vallásos élet választása, noha e döntést nem indokolják alá világról szerzett ismereteink, a szubjektivista „ugrás” az élet külső körülményei által behatárolt területről a belső világ felé pedig Kierkegaard hitét idézi³⁵, bár az ő hit értelmezésével ellentétben Leibowitz hite még Isten szubjektív megszólítását sem tette lehetővé.

Noha Leibowitz tagadhatatlanul vonzó eleganciával küszöböli ki a vallásos elkötelezettség racionális alapon történő megkérdőjelezését, de nehéz figyelmen kívül hagyni, hogy a reális, létező vallásos emberek általában egyáltalán nem önkényes döntésként, hanem sokkal inkább igazolt hitként látják a vallásos életforma választását. Leibowitz álláspontja számos kérdést vet fel: valóban elfogadható-e egy vallásos ember számára az az igazolás, hogy a hit (és a vallásgyakorlat) magyarázatában azt a szerepet, amely az észé volt átengedjük az akaratnak? Vajon létezik olyan antropológiai felfogás, amely igazolhatja a kognitív faktortól teljesen elvágva működő konatív faktor létét? Ésszerű azt feltételezni, hogy a vallás minden egyéb életterülethez képest egészen más természetű lenne, itt hozhatóak a tényektől teljesen függetlenül, abszolút szabad döntések az értékek választásáról? Miért éppen a vallás az a terület, ahol az ember képes függetlenné válni a társadalmi, történelmi, családi, gazdasági, intellektuális hatásoktól? És legfőképpen, vajon tényleg a szabadság megvalósulásaként kell értelmezni, ha az istenszolgálat vállalására az egyetlen érvünk az – hiszek, mert így akarom?

³⁵ V.ö. Kierkegaard, Søren: *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments*, (Hong, H.V. és Hong E.H.: ford. és szerk.), Princeton, Princeton University Press, 1968. 436-7. o.

RICHARD RORTY AZ ÉSZRŐL

KRÉMER SÁNDOR

Gondolatmenetem során először az ész kitüntetett szerepét exponálom az európai filozófia történetében (I.). Ezt követően rávilágítok arra, hogy Rorty nem áll egyedül álláspontjával, és indokait közelebbről szemügyre véve láthatjuk, hogy egyáltalán nem alaptalan az ész tradicionálisan központi szerepének elvetése a filozófiában (II.). Végül, epilógusként néhány finomítást, pontosítást végzek még Rorty álláspontján, hogy a jogtalan vádaskodások méregfogának erejét vegyem (III.).

I. AZ ÉSZ KITÜNETETT SZEREPE AZ EURÓPAI FILOZÓFIÁBAN

Az ész centrális szerepe az európai filozófia történetében nem lehet kérdéses Szókratészről és Platónról fogva. E tag értelemben véve *racionalistának* nevezhető tradíció az antikvitástól kezdve egészen napjaink analitikus filozófiájáig kitapintható ütőere a nyugati filozófia történetének. Az alábbiakban csupán néhány példával idézem fel e tradíciót, és nem törekszem alapos bemutatására.

Az antikvitásból elég ha Szókratész észkultuszára és annak egyik pregnáns megnyilvánulására, etikai racionalizmusára gondolunk, mely szerint a legfőbb erény a tudás. Mint közismert, Platón továbbviszi eme *etikai racionalizmust*, ha korai, szókratészinak nevezhető korszaka után, az ideatan és az anamnézis-elmélet hatására módosít is némileg tanításán. A *Menón*tól kezdve ugyanis az erényeket már az ideák megismerése alakítja, aminek az anamnézis révén jutunk birtokába. Az erényt Platón itt már nem tartja taníthatónak, mert nincsenek tanítói. Az „erény nem természettől fogva van meg az emberben, és nem is tanítható, hanem isteni rendelés folytán lesz sajátja, az értelem részvétele nélkül, azoknak, akikben megvan”. (*Menón* 99e) Az *Állam* VI. könyvéből pedig kiderül, hogy akinél megvan ez az isteni rendelés az a filozófus! Ezért őket kényszeríteni kell az állam vezetésére (vö. *Állam* VII. könyv), hiszen ők az igazság és a jó ismerői, és ennek megfelelően alakítanak ki az új társadalmat. De Platón etikai, társadalomelméleti tanítása mellett, a fejben lakozó és egyedül halhatatlan lélekrész dominanciája, valamint az anamnézis-elmélet is nyilvánvalóan igazolja az ész kitüntetettségét. Arisztotelésznek e racionalista tradícióhoz tartozása szintén nem kérdéses, hiszen szerinte az ember *zoon logon echon*, aminek szokványos fordítása,

értelmezése: eszes lény (*animal rationale*). De ő értelmezi először tudományos ismeretként a már Parmenidésznél olvasható *episztémét* is.

A középkor sem lóg ki a sorból, hiszen a misztikus irányzatok mellett ott találjuk a racionalista vonulatot. A patrisztika korából (1-8. század) elsősorban az Arisztotelész követő cordovai arab filozófusra, Averroësre és a zsidó filozófia kiemelkedő alakjára, Maimonidészre érdemes gondolnunk, a skolasztikában (9-15. század) viszont már az egész korszakot áthatja az ész jelentőségének ismételt erősödése. Mivel ekkor már a keresztény egyház uralmi pozícióba került a feudális társadalomban, képviselői most már nem a hitvédelmet tekintették elsődleges feladatuknak, mint a pátriárkák, hanem egyrészt a missziós tevékenységet, másrészt a keresztény dogmatikák részletes, rendszeres kifejtését és végül a keresztény vallás fő gondolatainak, mindekenélőtt Isten létének taníthatóvá tételét. Az oktatási igények kikényszerítették, a *veritas duplex* elve pedig lehetővé tette a filozófia relatív önállóságának, a teológiától való viszonylagos függetlenségének visszaállítását. Az ön-magában vett hitet ugyanis se tanítani, se fogalmi eszközökkel védeni, fejleszteni nem lehetett. Az értelem számára is hozzáférhetővé kellett tenni, azaz tételesen ki kellett fejteni Isten létének bizonyítékait, Isten és a teremtett világ viszonyát és különösen az ember helyét és szerepét a teremtett világban. Az élet minden területére kiterjedő, részletes keresztény világképet kellett tehát megfogalmazni. Elsősorban ennek a roppant feladatnak köszönhető, hogy a skolasztika korában hatalmas elméleti rendszerek születtek. E filozófiai rendszerek lehetőségét az Averroësztől (1126-1198) származó, már említett elv, a kettős igazság (*veritas duplex*) elve teremtette meg, mely szerint mind a hitnek (teológia), mind a tudásnak (filozófia, tudomány) megvan a maga külön területe és igazsága. A skolasztika gondolkodói olyan interpretációval építették be tanaikba ezt az elvet, hogy a filozófia relatív önállósága csakis addig áll fenn, amíg a hit alapvető igazságait nem sérti. Ennek alapján mondhatjuk, hogy a patrisztika korával szemben ugyan ismét létezett a viszonylag független filozófia, de végső soron csak a teológia szolgálóleánya (*ancilla theologiae*) volt. Példaként gondoljunk Szt. Tamás szinte mindent átfogó rendszerére, amely ugyancsak Arisztotelész recepción nyugszik. Szerinte a világ hierarchikusan elrendezett, és az örök isteni törvény mellett (*lex eterna*) ott találjuk a természeti törvényeket (*lex naturalis*), amelyek azonban valójában az emberi ész törvényei.

Az újkori bölcséletben, amely az ontológiai kérdések háttérbe szorításával és két ismeretelméleti irányzattal veszi kezdetét, még inkább egyértelmű az ész kitüntetettsége. Gondoljunk pusztán arra, hogy az ember lényegét a *res cogitans*ban látó Descartes a *mathesis universalis* realizálására törekszik. A felvilágosodás észkultusza önmagáért beszél, és Kant filozófiájában sem

kétséges az „ész” jelentősége. Az észhasználatnak a kritika módszere által szabott keretein belül az ész (Vernunft) kitüntetett szerepe a kanti tudatban (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft), a megismerésben és a moralitás tekintetében szintén nem lehet kérdéses. Autonóm etika például csak a tiszta ész által a gyakorlati ész számára alkotott szintetikus apriori tétel, a kategorikus imperatívusz által lehetséges. A klasszikus német idealizmusban pedig még világosabb az ész prioritása, a tudat-elvet az abszolútumként kezelt Abszolút Én szintjére emelő Fichtétől kezdve egészen Hegelig, akinél a világszellem lényegében egy kozmikus ész, és aki szerint az „igaz az egész”, a filozófia pedig kizárólag tudományos rendszerként gondolható el megfelelően.

A 20. századi filozófiai irányzatok közül pedig a logikai pozitivizmusban, az analitikus tradícióban a megismerésnek, az episztemológiának, vagyis az észnek továbbra is egyértelműen kitüntetett szerepe van.

II. RORTY ÉS „TÁRSAI”: AZ ÉSZ KITÜNTETETTSÉGÉNEK TAGADÓI

Rorty nem áll egyedül az ész túlzott jelentőségének elutasításával. Hasonló felfogással találkozunk már a test szerepét az ésszel, a műveltséggel szemben hangsúlyozó Nietzsche-nél a *Zarathustrában*. Heideggernél ugyancsak magától értetődő az ész leértékelődése, hiszen a jelenvalólet (*Dasein*) egzisztenciális alapszerkezete a világban-benne-lét (*In-der-Welt-sein*), akinek elsődleges világhoz való viszonya nem az ész szerepét preferáló megismerés, hanem a gyakorlat, a körültekintő tevés-vevés (*Umgang*). A fordulat (*Kehre*) utáni, léttörténeti Heidegger gondolkodásából pedig még az egzisztenciális analízis is kiszorul. A kései Wittgenstein szintén elfordult az ész dominanciájától, amikor a nyelv jelentésmélettéről (*Tractatus*) áttért a nyelv használatelméletére (*Filozófiai vizsgálódások*). James és Dewey tradicionális pragmatizmusában pedig a gyakorlat primátusa kétségen felül áll, hiszen minden elmélet (ami nem szójáték) maga is eszköz (*tool*) a lényegében és alapvetően gyakorlatként értelmezett emberi élet egészén belül.

Rorty szerint a Darwin utáni filozófiai antropológiában anakronizmus az ész kitüntetett szerepét fenntartani. A neopragmatista Rorty továbbviszi a klasszikus pragmatizmus anti-metafizikus, anti-esszencialista és párnrelacionista tradícióját. Azaz minden viszonzyszerű, és semminek sincs metafizikai, vagyis végső és változatlan belső lényege:

„Először is a görög metafizikai hagyomány Nietzsche–Heidegger–Derrida-féle kritikája hangsúlyozta, hogy az azonosság és különbség a leírás megválasztásának függvényei – hogy *nem létezik olyasmi, mint valamely dolog „belső” természete vagy „lényegi” tulajdonsága, bármiről is*

legyen szó. Semmi sincs, ami alapvető volna valamely létező önazonosságát tekintve, függetlenül a róla adott leírásainktól. Ennek hangsúlyozása szintén megtalálható olyan filozófusok művében, mint Wittgenstein, Quine és Davidson, s boldogan csatlakozom az így előálló kórushoz.” (FTR 269: Globalizáció, identitáspolitika és társadalmi remény (1996). – Kiemelés tőlem – K. S.)

Mindez természetesen érvényes az emberre is. Az ideákra visszaemlékező tudatok hasonló alkatából származik Rorty szerint a későbbi filozófusoknál az „észbe” vetett hit. Akár arra való képességeként értik ezt, hogy a látszatokon túlhatolva a valósághoz jussunk, akár olyan, mindenkiben mélyen szunnyadó elemi igazságok készleteként, amelyeket aztán az érvek napvilágra hoznak. (Vö. FTR 98.) Rorty azonban világossá teszi, hogy:

„Mi, anti-esszencialisták természetesen nem hiszünk egy ilyen képesség létében. Minthogy semminek sincs belső természete, az emberi lényeknek sincs.” (FTR 98: Világ – szubsztancia vagy lényeg nélkül (1994). – Kiemelés tőlem – K. S.)

Nem létezik olyasmi, hogy emberi természet, abban a mély értelemben, ahogy Platón és Strauss használják ezt a terminust. Olyan sem létezik, mint a lényegi emberségtől való elidegenedés a társadalmi elnyomásnak köszönhetően, a Rousseau és a marxisták által elhíresült mély értelemben. Csak egy állat emberi lénnyé formálása létezik a szocializáció folyamata által, melyet (szerencsés esetben) az emberi lény ön-individualizációja és önteremtése követ a későbbi, ugyanazon folyamat elleni lázadásán keresztül. (FTR 152: Az oktatás mint szocializáció és individualizáció (1989). – Kiemelés tőlem – K. S.)

Mindez természetesen etikai következményekkel is jár. Ha ugyanis nem létezik semmiféle tradicionális, metafizikai jellegű, közös emberi természet, akkor a „humanizmus” és a „szolidaritás” hagyományos fogalmai is tarthatatlanok. Ha ugyanis elfogadjuk az ember eredetének naturalisztikus, darwini elméletét, akkor hiába állítjuk, hogy mindannyian rendelkezünk ésszel, mivel e felfogás szerint *a racionalitás egyszerűen csak a nyelv használatának képességét jelenti.* (Vö. FTR 121.) Ily módon a morális haladás sem lehet valami közös, metafizikai eredetű emberi lényeghez történő közelítés. Ehelyett Rorty úgy gondolja, hogy

Mi, pragmatikusok a morális fejlődést inkább egy nagyon nagy, bonyolult, sokszínű takaró összevarrásaként képzeljük el, semmint valami igazról és mélyről kialakuló egyre tisztább látomásként. A mélység és a magasság hagyományos metaforáit, mint már említettem,

szívesen helyettesítjük a szélesség és a kiterjedés metaforáival. *Miután meg vagyunk győződve arról, hogy nincs filozófiailag megragadható, körmönfont emberi lényeg, nem próbáljuk a felületiséget mélységgel helyettesíteni, sem a különös fölé emelkedve az általánost megragadni.* Ehelyett meg kellene próbálnunk egyszerre egy különbséget a minimálisra csökkenteni: a keresztények és muzulmánok közti különbséget egy konkrét boszniai faluban, a feketék és a fehérek közti különbséget egy konkrét alabamai városban, a meleg és a nem melegek közti különbséget egy konkrét quebeci katolikus közösségben. Abban reménykedünk, hogy e csoportokat ezer apró ötéssel varrhatjuk egymáshoz, ezer apró hasonlóságot idézhetünk fel tagjaik között, ahelyett, hogy egyetlen nagy hasonlóságot, közös ember voltukat határoznánk meg. (FTR 122: Etika – egyetemes kötelességek nélkül (1994). – Kiemelések tőlem – K. S.)

Rorty szerint tehát tarthatatlan a platonista alapokra építő ellentétekkel együtt (látszat-valóság, anyag-tudat, létrehozott-talált, érzéki-értelmi) az ész-érzelem, ész-szenvedély dualizmust túlhangsúlyozó emberkép is. (A végső, változatlan lényegre épített episztemológiai reprezentacionalizmus értelem-szerűen szintén elavult.) Társadalom- és emberfelfogásában Rorty inkább azt emeli ki, hogy (a) minden társadalmi konstrukció, és (b) minden, ami tudatos, az nyelvi (vö. FTR 81.). Az új metaforákkal létrehozott új szótárak pedig (mint folyamatos újraleírások) a minél gazdagabb személyiségek és a minél demokratikusabb társadalom létrehozását, vagyis az egyéni és társadalmi fejlődést szolgálják.

Ha van a pragmatizmusban valami különös, akkor az az, hogy a „valóság”, az „ész” és a „természet” fogalmait a jobb emberi jövő fogalmával helyettesíti. Ugyanazt mondhatjuk a pragmatizmusról, amit Novalis állított a romantikáról, nevezetesen, hogy „a jövő apoteózisa”. (Vö. FTR 59: Igazság – valóság-megfelelés nélkül (1994))

III.) EPILÓGUS

Nem arról van tehát szó, hogy Rorty feleslegesnek tartja a filozófia racionális tradícióját. Csupán arról, hogy a metafizikai értelemben vett észnek nincs kitüntetett szerepe. A metafizikailag megalapozott ésszéppességet nem kell az emberi lény legfőbb kitüntetett, megkülönböztető jegyének tartani!

Nem akarok ugyanakkor amellet érvelni, hogy a filozófia társadalmilag haszontalan. Ha nem lett volna Platón, akkor a keresztényeknek nehezebb lett volna eladni azt az eszmét, hogy mindaz, amit isten valójában akar tőlünk, a testvéri szeretet. Ha nem lett volna Kant, akkor a

tizenkilencedik századnak nehezebb lett volna összebékíteni a keresztény etikát Darwin történetével az ember származásáról. *Ha nem lett volna Darwin*, akkor Whitmannak és Deweynek nehezebb lett volna leválasztani az amerikaiakat ama vélekedésükről, hogy ők isten kiválasztott népe, arra ösztönözní őket, hogy álljanak a saját lábukra. *Ha nem lett volna Dewey és Sidney Hook*, akkor az 1930-as évek amerikai balos értelmiségét ugyanúgy terrorizálták volna a marxisták, ahogy tették ezt a hasonszőrűekkel Franciaországban és Latin Amerikában. *Az eszmék valóban következményekkel járnak.* (FTR 50: Trockij és a vad orchideák (1992). – Kiemelések tőlem – K. S.)

***„... az esztétikai ész ...nincs a világosság és
jól elkülönítettség határához ... kötve”***

A PORTRÉ ÉS AZ ÉSZ PATOLÓGIÁJA

GOYA

BACSÓ BÉLA

Kedzhetjük azzal, amivel Ernst Cassirer¹ is hozzáfogott a felvilágosodás filozófiájának jellemzéséhez, nevezetesen, hogy ha a 18. század megakart nevezni azt az erőt, ami képes a látszólagos divergáló és diszperzív tendenciák ellenére a képződmények (Gebilde) sokrétűségét és különbözőségét egybefogni, akkor az ész kifejezéshez nyúlt. „Az ‚ész‘ lesz a század egységtéremtő középpontja: mindannak kifejeződése, amire e korszak sóvárog és törekszik, amit el akar érni és meg akar valósítani.” Ám Cassirer rögtön arra is figyelmeztetett, hogy az, ami biztos kiinduló- és támpontnak látszik, éppen ez a kérdés. S mint 1932-es könyvében fogalmazta az észbe vetett hit, ami áthatotta a kort és oly sokáig az emberi gondolkodást, már történetével és jelentésváltozásaival együtt jelenik meg későbbi használata során. Maga az észfogalom is állandóan korrekcióra szorult, ez a korrekció akkor a legfigyelemreméltóbb, amikor az észhasználat szabályaitól való eltérés éppen egyfajta pozitív esztelenségként, egy másik szabályként nyilatkozik meg, ahonnan minden másként látszik.² Hans Blumenberg szellemesen fogalmazta ezt meg: „az, hogy létezik az ész patológiája, csak Kant óta tudjuk; de nem is ez volt szörnyű felfedezése, hanem az, hogy közel és távol nincs másik terapeuta a számára, csakis önmaga.”³ Ezzel ma sem vagyunk másként és feltehetően, ameddig nem válunk teljesen (elő)ítéleteink és a babonák rabjává, addig mint a felvilágosodás örökösei reménykednünk kell az ész korrektív képességében, amivel önmagát gyógyít(hat)ja. Ez a korrektív

¹ V.ö. E. Cassirer: *A felvilágosodás filozófiája*. Fordította Scheer K., Atlantis Kiadó, 2007. 22. o.

² I. Kant: Pragmatikus érdekű antropológia In. u.ö. – *Antropológiai írások*. Fordította Mesterházi Miklós, Osiris/Gond-Cura, 2005. 143. o. („Denn es ist in der letzteren Art der *Gemüthsstörung* nicht blos Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, sondern auch *positive Unvernunft*, d.i. *eine andere Regel*, ein ganz verschiedener Standpunkt, worein, so zu sagen, die Seele versetzt wird, und aus dem sie alle Gegenstände anders sieht und aus dem *Sensorio communi*, das zur Einheit des Lebens (des Thiers) erfordert wird, sich in einen davon entfernten Platz versetzt findet (daher das Wort *Verrückung*); wie eine bergichte Landschaft, aus der Vogelperspektive gezeichnet, ein ganz anderes Urtheil über die Gegend veranlaßt, als wenn sie von der Ebene aus betrachtet wird.” – kiem. B.B.)

³ H. Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*. Suhrkamp, 2006. 38. o.

képesség döntő szerepet játszik a Kanti észhasználat⁴ elveinek felsorolásában: a gondolat nem lehet másoké, hanem mindig saját belátáson kell alapulnia, azaz gondolkodj a magad fejével, ha viszont valamit gondolkodásra és megosztásra méltónak tekintesz, akkor nem kerülhető el, hogy mások helyébe képzeld magad, végül a gondolat és az ember között nem lehet törés, a gondolat rád kell valljon. Az embernek lehetőségében áll, hogy ekként gondolkodjon, de mint Kant írta lakonikusan, számos példa szolgál ennek az ellenkezőjére. Már Cicero⁵ joggal tett különbséget a testi betegségek és a lélek torzulásai között, kijelentve, hogy míg a test torzulásait nem saját hibáinak köszönheti, addig a lélek önmagának okozza hibáit, a lélek betegségei és zavarai az ész megvetéséből származnak, s ezért csak az embernél bukkannak fel. Az állat nem esztelen. Ám sokszor gondoljuk azt, hogy az ilyen főfogalom sokkal inkább szolgált a divergáló és diszperzív tendenciák elfedésére?

Akárhogyan is legyen, Cassirernek kétségtelenül igaza volt abban, hogy az ész századának rejtett mozgásai, a felszín átrajzoló tektonikus rengései is éppen az imaginált egységteremtő ész viszonylatában váltak érthetővé. Sőt, amikor kijelenti, hogy a 18. század szerényebben értelmezi az ész fogalmát erőként és energiaként, így aztán „az ész nem állhat meg a disjecta membránál, új építményt, valódi egészet kell kibontania belőlük”⁶, azaz meg kell értse a széttagolt és szétszórt elemek egykori és új illeszkedését, a bennük ható erő(k) struktúra teremtő és lebontó működését.

Egyszerű lenne ezek után azzal kezdeni, hogy Goya portréművészete minden korábbi festőnél inkább tudatosítja, hogy az ember leírása, az ember meg- és felismerése, sőt az ember mint eszes lény önfenntartása csaknem lehetetlen, hiszen az ember rendeltetése, hogy az önmaga által teremtett képződmények közepette ebbe a struktúrába illeszkedjék, ami azonban állandóan kivonja magát az ellenőrzése alól, és azzal fenyeget, hogy nem mutat mást mint a szanaszét heverő elemek halmazát. Ám az esztétikai elem⁷ éppen ebben a széttagoltban és szétszórtban él, ami által egy állandóan változó emberi viszonylatot teremt az ember teremtette képződmények világában, hol

⁴ V.ö. I. Kant: Pragmatikus érdekű antropológia In. u.ö. – *Antropológiai írások* id. kiad. 161. o.

⁵ M.T. Cicero: *Tusculanae disputationes* (IV. 14.) két nyelvű kiadás E. A. Kirfel Ph. Reclam jun. 2005. 327. o., magyarul Cicero: *Tusculumi eszmecsere*. Fordította Vekerdi J. Allprint Kiadó, 2004. 173. o.

⁶ E. Cassirer: *A felvilágosodás filozófiája* id. kiad. 31. o.

⁷ „...das Ästhetische ist seinem Wesen nach ein rein *menschliches* Phänomen. Hier ist daher, so scheint es, jede Art von ‚Transzendenz‘ von vornherein zum Scheitern verurteilt; hier kann es keine logische oder metaphysische, sondern nur streng-antropologische Lösung geben.” E. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung* kiad. G. Hartung Meiner Verlag, 1998. 398-399. o., magyarul id. kiad. 376. o.

szabályozottabban, hol pedig ennek felmondásával. Ha tehát az esztétika felől nézzük a kérdést, akkor Cassirernek abban is igaza volt, hogy miközben a jól elhatárolható célzó egzaktuság igény jelentkezett a kor gondolkodásában, addig az esztétikai ész éppen az ellenkező irányt készíti elő, nevezetesen: „az esztétikai ész (ästhetische Vernunft)... nincs a világosság és jól elkülönítettség határához (die Grenze des Klaren und Deutlichen) kötve. Nemcsak elvisel bizonyos fokú meghatározatlanságot, de egyenesen el is várja, meg is követeli azt; hiszen az esztétikai képzetet éppen csak a még nem teljesen meghatározott, a nem egészében elgondolt lobbantja lángra és bontakoztatja ki.”⁸ Mintha az esztétikai szférában hordaná ki a kor azokat az ellentmondásokat, amelyeket nem tud sem az ismeretelméletben, sem a társadalomfilozófiában megoldani. Vagy mint többen állítják Joachim Rittertől, Odo Marquardon át Carsten Zelléig, maga az esztétikai elem úgy jelenik meg, mint a transzcendentális ész tehetetlenségére adott válasz, és az esztétika „a többé nem szép művészettől” elválaszthatatlan tudomány, ami állandóan a klasszicizmus(ok) lehetetlenségével szembesít.⁹

Ha most már a portré felől nézzük, ami hosszú ideig döntően az ember önállításának és önreprezentációjának kitüntetett formája volt, beszéljünk akár uralkodói portrékról, akár a művész önarcképéről, Goya művészetével valami alapvető változás jelentkezett. Ahogy Theodor Hetzer¹⁰ máig érvényesen megfogalmazta; Goya alakjai a semmi előtt állnak, a testi valójában vett embert önnön gyötrő félelmei és szorongása elé állítja, és ha Velázquez másolatait nézzük, akkor világossá válik, hogy miként destruálja az ismert és kiismerhető térkontinuumot. A köznézet olyannyira zavaró lesz, hogy az emberen láthatóvá válik a patológia, egészen odáig elmenve, hogy olyan terekre nyit rá, ahol az elzárt ember animális léte tárul fel, mint erre Foucault¹¹ utalt *Örület* könyvében (Az örültek udvara 1794. Dallas Meadows Museum). A fenti gondolat folytatásaként azt mondhatjuk, hogy az esztétikai ész a mű-

⁸ E. Cassirer: *A felvilágosodás filozófiája* id. kiad. 379. o.

⁹ V.ö. C. Zelle: *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Metzler Verlag, 1995. 22-23. o.

¹⁰ V.ö. Th. Hetzer: *Francisco Goya und die Krise der Kunst um 1800* In. u.ö. – *Zur Geschichte des Bildes*. kiad. G. Berthold Urachhaus Verlag, 1998. 141-161. o.

¹¹ „Az *Örültek udvarát* megfestő Goya az ürességben nyüzsgő emberi hús, a csupasz falak mentén feltűnő meztelen testek előtt minden bizonynyal valami olyasmit érzett, ami a korabeli pátoossal volt rokon: a tébolyult királyok fejét ékítő szimbolikus fémlemezek nem rejtették el az eseklő testeket, a láncokra és korbácsütésekre szánt testeket, amelyek nem annyira nyomorúságos csupaszágukkal, mint inkább az ezekből az érintetlen húsokból feltörő emberi igazsággal mondtak ellent az arcok tébolyultságának.” Később Foucault az elzárt térbe vetett ember mellett felismeri Goya művében a saját testébe zárt ember igazságát is. M. Foucault: *A bolondság története*. Fordította Sujtő László, Atlantisz, 2004. 727-728. o.

vészetben úgy nyilvánulhatott meg, hogy az ember bemutatása és láthatóvá tétele egy döntő fordulaton ment át, nevezetesen az ember viszonyait tekintve visszamaradt egy térben, amiben teljesen újra kellett orientálódnia, másrészt a tér tagolttá vált, nyilvánossá és elzárttá, ami felett az ég rideg fénye semmi reményt nem közvetített. Max Raphael¹² ezt egykor úgy fejezte ki: Goyánál a tér közömbös az ember iránt, vagy inkább az emberrel szemben.

A 18. század második felében az európai művészetet meghatározó francia festészetben vége szakadt a *ráció és morál* meghatározta Poussinhez kapcsolódó festői tradíciónak, és ennek ellentétésképpen jelentkezett egy Walter Friedlaender által *irracionalistának* nevezett alkotói bázis: „Szellemi alapját többé nem egy emberi és emberfeletti ’igazság’, egy ’raison’ vagy valamiféle etika képezte, hanem a pusztá ’ízlés’, tehát valami, ami sem racionálisan, sem morálisan nem ragadható meg.”¹³ A folyamat leírható úgy, hogy ennek az ízlés teremtette szellemi szabadságnak vetett véget egy olyan fordulat, amit Friedlaender az *erénységtől a heroikushoz való átmenetnek* tekint, s ha hozzávesszük, hogy ezek a „héroszok” görög és római mintát követtek, akkor azt is megérthetjük, hogy a ráció többé nem kapaszkodhatott az antikvitás követésének normájába, hanem szembe kellett nézzen azzal, hogy az ész, ha egyáltalán még képes, önmagát kell fenntartsa, mégpedig egy történetileg igen gyorsan változó világban. Az ész fegyelmező ereje, jóllehet rendőri és cenzurális formákban befolyásolta az erény tiszteletét és ennek képeit is megalkották, azonban a világszínpadról még Watteau szomorú és elgondolkodtató alakjai is kiszorultak. A festészet miközben megteremtette a racionális képstruktúrával szemben a felszín optikai eleganciáját és színgazdagságát (Chardin), a szembenézés intim játékaiban (Fragonard) esetlegessé tette az ember megjeleníthetőségét, vagy olyan formákat keresett, ahol a múlt alakjai léptek fel, hogy a jelen szerepeit eljátsszák (David).

Diderotnál¹⁴ senki sem írta le jobban ennek torz ürességnek a képi megjelenését: Fragonard *Gyermekcsoport az égből* című képe (Collection Pereire) kapcsán írta – *óh ez valami szép és nagy gyermekomlet, vagy száz gyerek egymásba csavarodva, fejek, combok lábak, testek és karok különös művészettel összeragasztva; de nincs ebben erő, szín, mélység, a síkok megkülönböztethetetlenek, s ha még nem használták a kifejezést, akkor az*

¹² M. Raphael: *Die Farbe Schwarz* kiad. K. Binder Suhrkamp, 1989. 23. o.

¹³ W. Friedlaender: *Hauptströmungen der französischen Malerei von David bis Delacroix* DuMont Verlag, 1977. 13. o.

¹⁴ V.ö. D. Diderot: *Aus dem Salon von 1767. In. u.ö. – Schriften zur Kunst* kiad. P. Bexte Philo Verlag, 2005. 220-221. o.

egész omlós és puha, Fragonard úr ez bizony iszonyatosan unalmas, persze egy szép omlett lány, sárga és jól átsütött...

A képzőművészet átalakulását Willibald Sauerländer¹⁵ Houdon szoborportréi kapcsán úgy jellemezte, hogy véget ért az allegorizáló és irodalmias ikonográfia uralma, és megkezdődött a nyilvánosság számára bemutatandó ember (a gondolkodó, a zenész, színész stb.) korszaka, és a még Bernini által egyházi és uralkodói megbízásra kialakított gesztusnyelv és kifejezési lehetőségek szekuláris instrumentalizációja. Megkezdődött az ancien régime ízlésének megrendülése, és jelentkezett az arc verizmusa – az egyes ember felismerésének és felismertetésének igénye, ami sokszor a karikatúra határáig ért. Az igaz arc bemutathatóságában Houdon odáig ment, hogy Rousseau halála másnapján egy halotti maszkot készítettett, amit felhasznált a róla készült szobor megalkotásakor.

Mások és másként jelennek meg a művészet színterében. Henning Ritter¹⁶ fordulatával élve a kor a *hősök krízise*, a nyilvános tér még a királyoké (Houdon XVI. Lajos büstjét még 1790-ben felállították a városházán!), de a szalon és a társasági élet új arcokat keresett, egészen a *névtelen* emberek bemutatásáig. Itt jelentkezik az az egész modern művészetre jellemző váltás, amit Sauerländer *verizmusnak* nevezett, ám talán megfelelőbb megjelölést találunk Roland Barthesnél¹⁷, aki erre a *realitás-effektus* kifejezést használta. Ez röviden annyit jelent, hogy már nem állítják szembe a történeti ténnyel a művészet valószínűségét, hanem azzal, hogy a *jelöllet v. jelentett véglegesen eltávolított a jeltől*, így mindenféle *valóságvonatkozás* felfüggesztésével növelik a valóság iránti olthatatlan vágyat és a hatást a részletek olyan kidolgozásával érik el, amely felnöveli a mű *valóságosságát*. Ezt nevezte Peter Burke¹⁸

¹⁵ V.ö. W. Sauerländer: *Ein Versuch über die Gesichter Houdons* Deutscher Kunstverlag, 2002. 24-28. o.

¹⁶ V.ö. H. Ritter: Die Krise des Helden In: *Politische Kunst. Gebärden und Gebahren*. Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte III. Bd. kiad. M. Warnke Akademie Verlag, 2004.

¹⁷ V.ö. R. Barthes: Der Wirklichkeitseffekt In. u.ö. – *Das Rauschen der Sprache*. Fordította D. Hornig Suhrkamp Verlag, 2006. 171. o., Georg Simmel a valóságnak erről a sajátos át- és felértékelődéséről, ami túl van a pusztán érzéken és érzékekkel felfoghatón, a valóság *meta-fizikájaként* értve azt írta már 1908-ban: „Man könnte sogar sagen: die Sinne können sie (die Wirklichkeit – B.B.) uns nicht geben, sondern umgekehrt ist sie etwas, was wir den Sinnen geben, eine Beziehung des Geistes zu dem unaussprechlichen Geheimnis des Seins, keine besondere, anschauliche Eigenschaft der Dinge, sondern eine Bedeutung, die über die Summe ihrer Eigenschaften kommt.” Simmel: Vom Realismus in der Kunst In. u.ö. – *Vom Wesen der Moderne* kiad. W. Jung Junius Verlag, 1990. 315-316. o.

¹⁸ V.ö. P. Burke: *Augenzeugenschaft. Bilder als historische Quellen*. Ford. M. Wolf, Wagenbach Verlag, 2003. 31. o. Ennek előtörténeteként könyvében Burckhardtra,

a képekben rejlő *tanúságtevő, vagy inkább szemtanú pillantásnak*, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a kép és a portré soha *nem a szociális valóságot, hanem szociális illúziókat „dokumentálja”, ennyiben a portré és annak képalkotó fantáziája, még ha a legközelebb is áll ahhoz, amit valóságnak tekintünk, csak annak hatását akarja kiváltani a szemlélőben*. Megszületik a portré *patognómiája és patológiája*, ami a kép *dokumentum* jellegét növeli, mintha kórtani esetként nézhetnénk a képet, amit az ész igyekszik uralma alá hajtani. Ezt fejezte ki Ortega azzal a kiváló meglátással, hogy Goya képeinél „a megfigyelő szemszögét felcseréljük a megfigyelt ember szemszögével.”¹⁹

A megfigyelt ember egyszerre védtelen, kiszolgáltatott a pillantásnak, másrészt éppen ezért minden módon igyekszik elrejteni és eltakarni magát, éppen azt, ami ő. A portré úton van Ingres felé, aki úgy *állítja ki* az embert, hogy róla azon kívül, hogy mi a társadalmi státusza alig tudhatunk meg valamit, sőt e mögött rejtekezik az ember. Goya portréfestészetében már nem beszélhetünk az előző korszakra még olyannyira jellemző, Michael Fried²⁰ Diderottól kölcsönzött kifejezésével élve, *oubli de soi*ről, arról a sajátos magába feledkezésről, amely az embert jellemző módon környezetében mutatja meg. Nem teremt az ember körül olyan jelenetet, amiben el- és magába merülve láthatunk egy alakot, nem, alakjai egyszerre jelennek meg *önmaguktól távollévőként és egyidejűleg így védtelenül leleplezettként*. Gottfried Boehm²¹ írta Goya egyik önarcképe kapcsán (1815. Royal Academy of San Fernando, Madrid): *Goya korától kezdve a portrék többé nem azok, amik voltak. A bemutatott embert anonim erők igázzák le, a hatalom és érzelmek bábujaává személytelenítik. Goya nem idealizál, magát is kiteszi ennek az élve boncoló pillantásnak*. Ha nézzük ezt az arcot, akkor nem csak a kifejezés bizonytalansága ötlük a szemünkbe, hanem magának a tartásnak, illetve a térhez való viszonynak az eldöntetlensége is. Az ember, ha önmaga képévé válik, akkor ez a kép egyszerre a végső és egyben a legbizonytalanabb tanúságtétel az ember állapotáról, hiszen a kép a fenti *realitás-effektus* értelmében maga lép a valóságos személy helyébe. A kép a portré azt a törést mutatja az *ember önreflexiójában*, amit aligha tud az ember könnyen áthidalni, és szinte csak *elszenvedi* azt, ahogy magának megjelenik, másrészt saját megjelenésén keresztül próbál értelmet adni annak, ahogy *van*. Magát mint *mást*, és *olyat* állítja ki, aminek kérdésessége éppen a megmutatkozásba rejt

Haskellre, Barthesra és Kracauerre hivatkozott, akiknek kép-elméletében ez a döntő kérdés megjelent.

¹⁹ J. Ortega Y Gasset: *Goya*. Fordította Székács Vera, Helikon Kiadó, 1983. 75. o.

²⁰ M. Fried: *Absorption and Theatricality. Painting & Beholder in the Age of Diderot*. Uni. of California Press, 1980. 64. o.

²¹ V.ö. G. Boehm: *Bildnis und Individuum*. Prestel Verlag, 1985. 9-10. o.

választ. Ez az újabb fenomenológiai képelméletben mint *ikonopatheia*²² fogalmazódik meg, ami nem pusztán a szenvedély jól ismert képi kifejeződését jelenti, hanem azokat az *erő-mozgásokat*, amelyek az emberben és az emberre hatnak, ami folytán tartása, térbeli pozíciófoglalása, más emberekhez, akár a nézőhöz való viszonya értelemképző elemként bukkan fel a képek olvasásában. A kép nem beszél, ám mégis a *pathé*-kon keresztül szólít.

Kant az *Antropológia* 7. §-ához írott megjegyzésében látjuk ezt az áthidalhatatlan *pato-logikus törést*, ami egyszerre mutatja az embert a megfigyelt, és az önmegfigyelés helyzetében: „az empirikus önmegismerés tehát úgy állítja a belső érzék elé az embert, ahogy az annak megjelenik, nem pedig amilyen önmagában, mert ama megismerés csak a szubjektum *affektibilitását* teszi láthatóvá, nem pedig – objektumként – tulajdon belső alkatát. Mármost hogyan oldható meg az a súlyos bonyodalom, mely abban rejlik, hogy önmagunk tudata csak önmagunk jelenségét tárja elé, s nem magában véve mutatja meg az embert, és ha nincs is valamiféle kettős én, de mégiscsak valahogy kétféleképpen vagyunk a tudatában ennek az énnak, egyszer a pusztá *gondolkodás* énjeként, aztán meg a belső *észlelés* énjeként – egy racionális és egy empirikus énként. /.../ A belső érzéknek, azaz önmagunk észlelésének és megfigyelésének az énje ellenben nem az ítélet szubjektuma, hanem objektum. Aki önmagát *figyeli meg*, annak tudata az ítélet szubjektumának egészen egyszerű képzete, és már mindent tudunk róla, ha pusztán csak elgondoljuk is; az önmaga által *megfigyelt* én ellenben a belső észlelés oly sok tárgyának foglalata, hogy a pszichológiának mindkét keze teli a munkával, ha mindent, ami ott rejtőzik benne, ki akar fürkészni, és nem remélheti, hogy valaha is a végére ér, és kielégítően meg tudja válaszolni a kérdést: mi az ember?”²³ A megfigyelés, akár önmaga megfigyelésének tárgyává váló én az affektibilitásban megsokszorozódó én, amely éppen, hogy nincs önmagán kívül, azaz soha nincs az énnél mint magánvalónál, hanem csak annál, ahogy önmaga számára *megjelenik*, ennyiben énje szinte *kettős*, hiszen az ítélet énjeként magáról állít valamit, s ha ezt teszi *akként is van*, míg magának megjelenve és elszenvedve mindazt, amivé az affektusok által válik, csak arra hagyatkozhat, hogy annak *tűnik*, ám nem szükségképpen az. Ezzel a *patológiával* szembeállítva, az ész fegyelmező és diszkurzív erejére hagyatkozva iktatja ki az én-kettősséget. A művészet azonban éppen a *megfigyelt én ki-állításán keresztül, a racionális én destrukcióját nyitja meg*, és azt vizsgálja, hogy mi is az ember, ha így jelenik meg.

²² V.ö. B. Waldenfels: Von der Wirkmacht und Wirkkraft der Bilder In. *Movens Bild. Zwischen Evidenz und Affekt* kiad. G. Boehm és mások Fink Verlag, 2008. 47-64. o.

²³ I. Kant: Pragmatikus érdekű antropológia In. u.ö. – *Antropológiai írások* id. kiad. 40-41. o.

Goya jól ismert, először Sueños megnevezéssel jelölt sorozata, amely később a Capricho címet kapta, aminek az élére akarta helyezni azt a képet, amelynek felirata az ész álma szörnyeket szül (*El sueño de la razon produce monstruos*, első változat fekete tus és szépia, szénrajon, 1797, Prado). Később ezt a változatot átalakította, és azokat a szörnyeket, amelyek a festő alakváltozataiként jelentek meg eltörölte alvásba merült énje felett, és végül a sorozat 43. darabjaként besorolt mű már az ember és a szörnyek ellentétévé alakult, ugyanakkor nyitólapként saját portréját helyezte el. Az 1797-es évben megkezdett és végül 1799-ben eladásra kínált sorozathoz írott „reklám” szöveget²⁴ a Diario de Madrid közölte le. Mi mást is lehetne kapni az illúziótlan-ság (*desengaño*) utcájában, mint egy olyan világ és emberábrázolást, ami arra hivatott, hogy az embert szembesítse azzal az esztelenséggel, aminek születéséhez maga is hozzájárult. Ezért tartom oly fontosnak, hogy az első változatban megjelennek azok a szerzői alakváltozatok, amelyek az álom kivételéseként és énjének alakváltozataiként veszik körül az alvó festőt. Az ember félelme ön maga uralhatatlan alakváltozataitól abból származik, amit Kant úgy fogalmazott meg: „gondolkodó lényként ugyan önmagammal mint érzeki lénnel azonos szubjektum vagyok; ám mint belső empirikus szemlélet objektumát – azaz amennyiben időbeli érzetek afficiálnak belsőleg, egyszerre vagy egymás után, ahogy következnek – mégis csupán abban a tekintetben ismerem meg magam, ahogy magamnak megjelenek, nem pedig mint ma-

²⁴ Werner Hofmann által közölt szöveg néhány lényeges megállapítása a következő: *nyomatok olyan szórakoztató témákat mutatnak be, amelyek az emberi téveszmék és vétkek kritikáját nyújtják (jóllehet ennek helyét a szónoklat vagy a költészet körébe sorolják), ami a festészet tárgya is lehet. Ezek a szélsőséges viselkedések és örültségek minden emberi társadalomban közősek, legyen szó közönséges előítéletekről, csalásokról, amit a szokás, tudatlanság és önzés szentesít. Választás azokra esett, amelyek igazán nevetségesek és alkalmasak a művészi fantázia felkeltésére. A dolgok döntő része ideális természetű, nem követ idegen példákat, de nem is másolja a természetet, bár ennek utánzása elég nehéz, ha egyáltalán sikerül. Olyan formák és gesztusok bemutatása vált szükségessé, amelyek eddig csak az ember elméjében léteztek, ami homályban és zavarban van a felvilágosultság hiányából fakadóan és túlhevül a szenvedélyek zabolázatlansága miatt. A szép művészetek ismerői számára szükségtelen azt hangsúlyozni, hogy itt nem egyik vagy másik személy neveltségessé tétele volt az alkotó szándéka. A festészet (miként a költészet) az általánostól választ, ami a leginkább alkalmas céljainak: egyetlen a fantázia teremtette figura egybefogja a körülményeket és sajátosságokat, amik a természetben sokféle szétozottak és csak egy ilyen szellemes összekapcsolás folytán kel életre a szerencsés utánzás, ami által a jó művész ötletesnek, nem pedig szervilis másolónak tarthatjuk. Kapható a Calle del Desengaño 1-es szám alatt a likőr és parfüméria boltban 320 realért egy sorozat 80 nyomatot tartalmaz. W. Hofmann: Goyas negative Morphologie In. W. Hofmann, E. Helman, M. Warnke: Goya. „Alle werden fallen”. Athenäum Verlag, 1987. 17-18. o., valamint új monográfiájában W. Hofmann: Goya. Vom Himmel durch die Welt zur Hölle Beck Verlag, 2003. 73-108. o.*

gánvaló dolgot.”²⁵ Ennek magamtól távol ám mégis közelnek a törésében kel-
nek életre azok az uralhatatlan időbeli és térbeli alakformák, amelyek egykori
magamat és mást mint önmagamát engedik megjelenni, egészen addig, amíg
az ember esztelen szorongása odáig fokozódik, hogy már nem tud dönteni
arról, hogy egy-e egyáltalán azzal az időben létező lénnyel, aki/ami így van.

Az álom ebben az értelemben szélsőségesen függeszti fel az időben lét
evidencia jellegét és azokat az értelemvonatkozásokat, amelyek segítségével
magamra tekintek a másokkal osztott világban. A második képváltozatban a
következő felírást találjuk a kép alatt: Az álmodó alkotó. Szándéka egyedül
az, hogy a káros közhelyeket elűzze és a tréfás művekkel az igazság maradandó
bizonyítékával szolgáljon. Hofmann helyesen állapította meg, hogy itt
valóban az álom szülte másik világról és az ember olyan szélsőséges viselke-
déséről van szó, ami a közönséges világot fordítja át, akár a feje tetejére, de
mindenképpen egy kiterjesztett érzékelésről van szó, ami mint állítja nem
idegen a spanyol kultúrától. Ez a végsőkig feszített ábrázolás, amely egy
ponton átfordul, és önmagát kínálja nevetség tárgyaként. Ebben Goya talán
Hogarth örököse is. Ám elég ha idézzük Baltasar Gracián²⁶ „regényének” a
*Criticón*nak egy megütköztető gondolatát, amit az illúziót veszttettek utcájá-
ban szívesen hallhattak: *a legnagyobb csalódás. Tudjad meg: ez a boldog-
talan idegen minden embernek az ember, és ez vagyunk mi mindannyian.*

Ez az illúziótlanítás persze nem csak azt szolgálja, hogy egy kritikai elme
az észhasználat szabályaival rendet teremtsen a világ és az ember dolgaiban
– nem ez a világ *mindig is ilyen, tisztátalan és a dolgokat a feje tetejére
állító*. Ahogy Gracián²⁷ szellemesen és némi tragikus felhanggal írta: *mundus
inmundus*. Victor Stoichita Goya könyvében²⁸ ezt az illúziótlanítást tekinti
helyesen a spanyol mester képalkotása lényegének, amely a képstruktúrát
olyan szélső pontra juttatta, hogy szinte magától rendül meg és önmaga

²⁵ I. Kant: Pragmatikus érdekű antropológia In. u.ö. – *Antropológiai írások* id. kiad. 43. o.

²⁶ V.ö. B. Gracián: *Criticón oder Über die allgemeinen Laster des Menschen*.
Fordította H. Studniczka, utószó H. Friedrich Rowohlt Verlag, 1957. 60. o.

²⁷ B. Gracián: *Criticón oder Über die allgemeinen Laster des Menschen* id. kiad. 48. o.
a regény egyik alakja Chiron a dolgokat szétválasztó és megkülönböztető elme így
szólt beszélgetőpartneréhez: „várj csak, a rossz nem az égen lakozik, hanem a föld-
dön, és a világ nem csak a térben mozog, hanem az időben is, ám fordított irányban.
Az emberek már hozzászoktak ahhoz, hogy a nappalt éjszakává és az éjszakát
nappallá tegyék /.../ a legcsinosabb ebben az, hogy azok, akik fordított életet élnek,
mondják ők azok, akik világi és megvilágosult társadalmat képezik / És ezt nevezik
világnak, vetette közbe Andrenio. Maga név is hazug, még ezt is átfordították. Tisz-
tátalannak, *inmundo*-nak kellene nevezni, és értelmetlennek minden tekintetben.”

²⁸ V.ö. V. Stoichita und A. M. Coderch: *Goya. Der letzte Karneval*. Fordította R.
Herzmann, 2006. 166–205. o., a *desengaño* előtörténetéhez és fogalom-magyarázatá-
hoz különösen 196–198. o.

ellentéteképp mutat rá arra, ami hiányzik az ember létezéséből: a világ csak bemutatás, színjáték, látszat és csalás, mindez ott van a portrék önleleplező és élve boncoló kiállításában és a *Capricho* darabjainak illúziótlan és groteszk²⁹ ábrázolásaiban.

Goya művészetében az ész az esztelenség bemutatása kerülőútján keresztül válik önmaga terapeutájává.

²⁹ V.ö. W. Fraenger: E.T.A. Hoffmann und Francisco Goya. In. u.ö. – *Formen des Komischen. Vorträge 1920-1921* kiad. G. Fietzek és M. Glasmeier Verlag der Kunst, 1995. 178. skk. o.

FONDORLATOS ESZTÉTIKA (FRIEDRICH SCHLEGEL KANT-INSPIRÁCIÓI)

VALASTYÁN TAMÁS

„A kanti kriticismus Schlegelnél többnyire mint szkepticizmus, sőt mint nihilizmus lép fel.” (Peter Szondi)³⁰

MÁRIA CSELE

Narro, ergo sum – mesélek, tehát vagyok. Így hát ezennel, hogy ne veszítsem el végképp, vagyis inkább újra feltalálhassam önmagam, rögtön elmesélek egy bizonyára sokak számára ismert történetet. William Shakespeare *Vízkereszt vagy amit akartok* című vígjátékában van egy történetszál, amelynek hősei voltaképpen egy alternatív réteget visznek színre. Ez a réteg természetesen kapcsolódik a fősodorhoz, de attól bizonyos értelemben el is tér. Ahogy mondani szokták, az ezen a síkon kibontakozó szituációk teremtik meg a komikumi feszültséget a darabban. Arra a cselvetésre gondolok, amelyet Malvoliónak, a nagyképű, saját szerepét félreértő és túlértékelő udvarmesternek szánnak – a világ előtt puritánnak mutatkozó, valójában nagyzó s önimádó jelleméért megleckéztetendő. Mária, a leleményes komorna, hogy leleplezze az udvarmestert, néhány szolgál s egy nemesember egyetértésével és örömeire ír neki egy levelet az úrnője, Olivia grófnő nevében, annak kézírását ördögien hűen utánozva, melyben szerelmi vonzalmáról értesíti. Egyszersmind felbuzgatja Malvoliót, hogy ő is nyugodtan adja jelét szerelmének, azaz húzzon sárga harisnyát, kössön csokros térdszalagot és mindig mosolyogjon a grófnő jelenlétében. Kell-e külön hangsúlyozni, hogy Olivia persze utálja a sárga színt, taszítja a csokros térdszalag, s idegesíti mások mosolya (most nem részletezendő okoknál fogva).

A levelet úgy is, mint csalétket, úgy is, mint üzenetforrást aztán Malvolio elé vetik. Beindul a beszéd- és cselekményfordulatokban egyaránt gazdag eseménysorozat. Malvolio elhiszi, hogy úrnője, Olivia szerelmes belé, bekövetkezik kettejük találkozása, mely valóban ontja magából a félreértések, nevetséges ki- s beszélások tömkelegét. Végül Malvoliót elzárják egy sötét

³⁰ Peter Szondi: *Friedrich Schlegels Theorie der Dichtarten*. In. Uő.: *Schriften II*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978. 33.

kamrába, mondván, vigyázni kell rá, gyógyulni kell neki,³¹ hogy aztán végül lelepleződjék a cselvetés, az udvarmester bosszút forraljon, Máriaék pedig jót nevéssenek saját tréfájuk tanulságán.

De tényleg, mi is lehet itt a tanulság? Valami olyasmi nyilván, hogy egy felfuvalkodott, fennhéjázó, hübriszre hajlamos lélek pellengérre állíttatik, egyben lelepleződik, hogy ő az önszeretet betege. Színváltó számárból lóvá tett bolond lesz. Az a körülmény pedig, hogy bosszúja már nem is fér a vígjáték keretei közé, azt mutatja, hogy az ő véleménye nem sokat számít ebben az ügyben.

„Amit gonosz mókából elkövettünk,
Inkább mosolyt, mint bosszút érdemel...”

– jegyzi meg az egyik szereplő.³²

SCHLEGEL CSELE

Nos, ami miatt ennyit időztem ennél a történetnél, annak egyetlen prózai, vagy inkább filozófiatörténeti oka van: Friedrich Schlegel ti. egy helyütt éppen ehhez a levélhez hasonlítja a kanti filozófiát. A 21. számú *Athenaeum* fragmentum a következőképpen szól:

„A kanti filozófia ahhoz a levélhez hasonlít, melyet Maria, Shakespeare *Vízkeresztjében*, Malvolio útjába csempész. Azzal a különbséggel, hogy Németországban számtalan filozófus Malvolio akad, akik a térdszalagjukat csokorba kötik, sárga harisnyát hordanak és szüntelenül fantaszti-kusan mosolyognak.”³³

Az utalás, mondhatni, pimaszul egyszerű. Hogy tudniillik a korszak filozófusai ugyanolyan felfuvalkodottak, fennhéjázóak, lóvá tehető képmutató számarak, hübriszrel eltelt lelkek, mint amilyen Malvolio. Ezek a figurák csupán jól kiszámítható érdekből gondolkodnak transzcendentálisan – nem pedig azért, mert a kritikai feladat hatálya és érvénye feltételezi s teszi szükségessé ezt a módszertani elvet. Ám ha kicsit tovább időzünk a schlegeli ötlet nyom-

³¹ A Shakespeare-korabeli orvosi szokások úgy tartották, hogy azért szükséges a bolondokat sötét kamrába zárni, mert ott könnyebben beindulhat a gyógyulási folyamat.

³² William Shakespeare: *Vízkereszt vagy amit akartok* (Radnóti Miklós és Rónay György fordítása). Európa, Budapest, 1961. 871.

³³ August Wilhelm és Friedrich Schlegel: *Athenaeum töredékek [21.]* (Tandori Dezső fordítása). In. Uő.k.: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. 264.

vonalan, akkor az egyszerű pimaszság, mondjuk így, összetett frivolitással transzformálódik vagy inkább – mutálódik. Túl azon, hogy Schlegel azt állítja – legalábbis ha a szerzőség éppen ezekben az időkben gyanúba kevert körülményét tekintetbe vesszük –, hogy Immanuel Kant személye és szerzői funkciója egy az egyben helyettesíthető Mária, egy komorna szolgálatkész szerepkörével, nos ezen túlmenően a kanti kritikai filozófia szerepköre és hatása a schlegeli intenció szerint nem más, mint egyrészt cselet vetni az egész metafizikai hagyománynak, azaz rászedni e hagyományt, hogy leplezze le önmagát.

Schlegel analógiájában másrészt az is benne rejlik, hogy mindezt Kant gonosan, vagy egy régebbi fordítás számomra szimpatikusabb szófordulatát idézve, boszor módon éri el. Merthogy Máriáék mégiscsak kitervelik a Malvolio elleni csínyt, s módszeresen végre is hajtják. Schlegel analógiája ráadásul igen aprólékosan kidolgozott, részleteiben nagyon pontos és következetes. Ami ez utóbbit, azaz a következetességet illeti, arra ott van rögtön a levelezés mozzanata. Schlegel egy másik, a 104. *Athenaeum* töredékben Kant tevékenységét és filozófiai hatásmechanizmusát szoros vonatkozásba hozza a königsbergi posta hatékonyságával: „Az iskolás fogalom szerint csak az kantianus, aki azt hiszi, hogy Kant az igazság, és ha a königsbergi posta egyszer csak elakad, hetekig igazság nélkül maradhat.”³⁴ Vagyis ha nem jön Kanttól levél, egyáltalán nincs is mit gondolni. De arra is utalhatunk, hogy a Shakespeare-nél színre vitt levél írója arra szólítja fel címzettjét, hogy gondolkozzon, azaz ne féljen használni az esztét és ne féljen a rangkülönbségtől. Shakespeare szövege ugyan másfél évszázaddal korábban születik a Kanténál, ám talán nem tűnik túlzónak, ha az emberi észhasználatra történő mégoly specifikus bátorításból a későbbi Kant *Sapere aude!* jelszavának elődjét hallom ki.

Egy másik analógiai precizításra utal pl. az, ahogy a kibetűzés mozzanataira irányítja Schlegel a figyelmünket. A következőt olvashatjuk Shakespeare Máriájának levelében: „M, O, A, I az úr szivemben.”³⁵ Malvolio pedig betűzeti s találgatja is rendesen, kiről lehet szó. Az ő nevében is megvannak tudniillik ezek a betűk, de nem ilyen sorrendben, lamentálgatja magában a kicselezett udvarmester. A kibetűzgetés persze éppen afölött siklik el, ami voltaképpen történik, azaz a cselvetés fölött. Amiként a Kant- és Schlegel-korabeli szellemi vitákban is sarkalatos pontként szerepel az, hogy a szerzőt a leírt betűi vagy a szelleme szerint érthetjük-e meg jobban. Még pontosabban: valakit szűkséggel nem értünk, ha csak betű szerint követjük, merthogy a szellemére is figyelniünk kell. (Amikor Kant *Az ítélőerő kritikájának* egy híres passzusában, a 49. paragrafusban az esztétikai eszme funkcióját jellemzi,

³⁴ I. m. 278.

³⁵ W. Shakespeare: *Vízkereszt...* Id. kiad. 817.

akkor is a betű és a szellem szükségképpen egymásra hatásának munkájából vezeti le a képzelőerő különféle részmegjelenítéseinak összekapcsolódását – mondván, ily módon olyan megjelenítés születik, „amely a nyelvet mint pusztá betűt, szellemmel itatja át, s egy fogalomhoz sok minden megnevezhetlent késztet hozzágondolnunk, aminek érzése a megismerőképeségeket elevenné teszi”.³⁶)

A Mária levelének, mint a kanti kritikai filozófia analogonjának állításából kibontakozó megütköztetően összetett frivolitás voltaképpen nem más, mint a jól ismert ironia. Kantot a napnyugati metafizikai tradíció leleményes boszor komornájaként leleplezni s beállítani – legalábbis bizarr kép. Ám ez a leleplezés másról is árulkodik. Schlegel fiatalkorában, mint oly sokan a kortársak közül, viaskodik a kanti filozófiával. A fenti vitriolos megjegyzések ellenére sincs arról szó, hogy teljes egészében elutasítaná azt. Keresi a fogást rajta, bírálja helyenkénti kimódolt zavarossága miatt, mégis: bizonyos értelemben általa próbálja meghatározni a saját diszpozícióját a filozófiához.

AZ ÉSZ CSELE

Voltaképpen elkerülhetetlen a modernitás filozófiai univerzumában a kanti csillagzathoz képest történő s alakuló tájékozódás. Jól mutatja mindezt Friedrich Schlegel esete, akinek a személyében s gondolkodói habitusában a kantinál ellentétesebb figurát nehezen lehetne elképzelni. S mégis inspirálódik Kant által. Ezt a különféle ellentétektől, termékeny paradoxonoktól terhes szellemi miliőt, gondolkodástörténeti konstellációt pontosan jellemzik Peter Szondi szavai:

„Jóllehet Schlegel nem volt ortodox kantiánus, a legfontosabb filozófiai ösztönzéseket a fichtei tudománytannak és talán a dogmatizmusról és a kriticismusról írt schellingi fiatalkori műnek köszönheti. Ám saját filozófiai és esztétikai megfontolásainak irányát Kant kérdésfeltevése határozta meg. Miközben Schiller mindenekelőtt Kant sajátos fogalmai segítségével járt el a fenségest és a művészet játékkarakterét illető elképzelései kimunkálásakor, a kriticismus módszere nem általa, hanem Friedrich Schlegelnek az esztétikára történő alkalmazása révén érvényesült.”³⁷

Ez az alkalmazás különös módon, hogy ne mondjam, az eredetiség jegyében megy végbe. Schlegel egyáltalán nem utánozza (heteronómia), hanem

³⁶ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája* (Papp Zoltán fordítása). Ictus, Szeged, 1996. 243.

³⁷ P. Szondi: *Friedrich Schlegels Theorie der Dichtarten*. Id. kiad. 32.

a maga módján követi (autonómia) a kanti kriticismus eljárását.³⁸ Felszabadítja önmagában a kriticismus szellemét. Szondi ehhez a felszabadító kritikai aktushoz köti a schlegeli töredékes beszédmód megszületését. Schlegel tudniillik töredékeiben többnyire megelégszik pusztá kérdésekkel és állításokkal, csakhogy a kérdések esetében gyakran nem tudni, hogy szigorúan mire vonatkoznak vagy éppen már nem állítások-e, miként az állítások kapcsán nem ritkán megfogalmazható a kérdés: pontosságuk mennyiben igazolható. Éppen e körülményeket tisztázandó fogalmazza meg Szondi igen figyelemreméltó észrevételét: „A kanti kriticismus Schlegelnél többnyire mint szkepticizmus, sőt mint nihilizmus lép fel.”

A kanti kriticismus szellemének meglevenítő elve vagy képessége a tiszta ész. Peter Szondi impulzív olvasatának irányát követve ezennel azt állítjuk, hogy a kanti tiszta ész Schlegelnél mint műfajpoétikai ész jelentkezik. Azaz egy tisztán kritikai-módszertani, transzcendentális, metafizikai kategória, mondjuk így, egy alkalmazott, applikatív ironikus-nihilista ötletté válik nála. Azt szeretném végigkövetni röviden, hogy ez miként lehetséges. Schlegel nemcsak hogy elfogadja a kanti filozófia kopernikuszi diszpozicionáltságát,³⁹ hanem ő maga is előszeretettel él ezzel a csillagászati metaforikával, jelesül éppen egy műfajspecifikus feladatkört illetően:

„Vajon egyáltalán fel kell osztanunk a költészetet? Vagy maradjon egy és oszthatatlan? Vagy változzék szétválasztás és összekapcsolódás között? A költői világrendszer legtöbb elképzelési módja még oly nyers és gyermeteg, mint a csillagászati világrendszer régi, Kopernikusz előtti képzei. A költészet szokvány felosztásai élettelen szakmunkák, láthatáruk korlátolt. Amit így elképzelhetünk, mindössze ennyi: a központban Föld nyugszik. A költészet világegyetemében viszont semmi sem nyugszik, minden változik, minden valamivé alakul, harmonikusan mozog; és az üstökösöknek is változtathatatlan mozgástörvényeik vannak. Amíg azonban e csillagok pályája kiszámíthatatlan, amíg visszatértük előre meghatározhatatlan, addig nincs fölfedezve a költészet igazi világrendszere.”⁴⁰

A modern filozófiai gondolkodás kopernikuszi fordulatát próbálja tehát Schlegel a műfajelmélet esztétikai rendszerében is végrehajtani. A kanti reminiscencia pontosan követhető. A régi költészetelméletek geocentrikusak, azaz elmaradottak, szükséges a szemléletváltás. Végeredményben arról van szó, hogy az új poétikaelméletnek a bizonyos ritmusok szerint, ám folyton

³⁸ Az utánzás és követés különbségéről vö. I. Kant: *Az ítéleőrő kritikája*. Id. kiad. 207., 234.

³⁹ A. W. és F. Schlegel: *Athenaeum töredékek [220.]*. Id. kiad. 304.

⁴⁰ I. m. [434.] 352.

változásban lévő alakzatokról, műfajokról kellene számot adnia, azokat kellene elrendeznie – heliocentrikusan. Hogyan lehetséges egy ilyen nyughatatlan alakzatsokaságot – amely a modern műfajokat jellemzi a regény konzisztencia-igényétől kezdve a különböző verstípusokon át a szerzői funkciók színes érvényesüléséig – felosztani? Nos erre tesz kísérletet Schlegel Szondi szerint a műfajpoétikai ész kritikái, egyszersmind ironikus potenciálját felhasználva. Persze Schlegelt nem maguk a műfajok és felosztásuk érdekli, hanem a műfajok fogalma és a felosztásuk elve. Amiként Kantnál a tiszta ész kritikája feltételez, s egyben lehetővé tesz egy transzcendentális metafizikát, annyiban feltételez, s tesz lehetővé Schlegelnél a műfajpoétikai ész applikációja egy ironikus-nihilista műfajelméletet. Egy heliocentrikus taxonómia jön így létre – ironikus rendezőelvvel.

Ebben az esetben az ironikus, nihilista jelleg abban nyilvánul meg, hogy a szerző mindezt fragmentálisan gondolja véghez vinni. A schlegeli fragmentálítás és egy új műfajpoétika elvének szoros egymásra vonatkozását emeli ki Szondi:

„A műfajpoétikai ész schlegeli kritikája számára a fragmentum azt jelenti, hogy magának a költői műfajnak a fogalmára, nem pedig a költői műfajok felosztására irányuló kérdés a fontos (tudniillik Schlegel úgy gondolja, hogyha a műfajok elméletéről beszél, ezáltal oly sok [műfaj] adódik). Először a költői műfajok minden másért helytálló elméletének költségére, magából a műfajfogalom kritikájából lenne egy műfajpoétika.”⁴¹

A műfajpoétikai ész lehetséges és okkasionális kiteljesítésének szükségessége és ötlete, egyben a hagyományos poétikaelméletek gúnytól sem mentes vitriolos kritikája persze már a *Szép művészetek liceumában* közzé tett töredékekben is fölmerül. A 60. és a 62. *Kritikai töredék* szól tehát kendőzetlenül a következőképpen: „Szigorú értelemben ma már minden klasszikus költői műfaj nevetséges. (...) Annyi az elméletünk már a költői műfajról. Miért nincs még fogalmunk magáról a műfajról? Akkor talán elég lenne a műfajok egyetlen elmélete is.”⁴²

A Friedrich Schlegeltől megszokott karakterisztikusan provokatív kritikai tónus hallatszik itt ki a sorokból, éppen annak szellemében, amellyel egyik legnagyobb vállalkozását indítja, nevezetesen az *Athenaeum* töredékeit. Ott azt írja, hogy oly sok minden hagyományozódott a filozófia történetében, csupán magáról a filozófiáról vajmi kevés. A filozófiáról filozofálni, ez nyilván a módszer felértékelődése, de hangsúlyozom, hogy egy töredékegyüttesről

⁴¹ P. Szondi: *Friedrich Schlegels Theorie der Dichtarten*. Id. kiad. 33-34.

⁴² F. Schlegel: *Kritikai töredékek* (Tandori Dezső fordítása). Id. kiad. 223.

van szó, itt tehát a karteziánus út járhatatlan. A provokatív kritikai tónus mélyén Szondi szerint rejtőzik valamiféle fenyegető előérzet. Ez Tandori Dezső egyébként ihletett fordításából talán kevésbé érződik. Tudniillik szó szerint az szerepel a 62. töredék utolsó mondatában, hogy „akkor talán boldogulnunk kellene a műfajok egyetlen elméletével”. Az egyetlen műfajelmélet tételének majdani teljesülésével járó felelősség terhe és kizárólagossága egy, a sokféleséget affirmáló szöveg kellős közepén hangzik el, voltaképpen a végletes törés lehetőségét is magában foglaló érthetetlenség alakzatát csilantva fel az olvasók előtt. Nem más ez talán, mint egy ironikus észjárás parabázisának a csele, amely akár még műfajpoétikai rendet is eredményezhet.

A KRITIKA CSELE

Ha, mint azt láthattuk, Schlegel szerint szükség van a műfajelmélet vagy tágabb értelemben a költészeti gondolkodás kopernikuszi fordulatra, akkor azt a kanti elképzelés koraromantikus applikációja nyomán úgy írhatnánk le, hogy ha eddig a szerző, a kritikus (vagy a kanti és a koraromantikus „paradigmát” közvetlenül megelőző kútfőre utalva: a műértő, a filozófus és a műbíráló⁴³) igazodott a műalkotásokhoz, akkor ezután tegyük fel s engedjük meg, hogy a műalkotások igazodjanak a kritikushoz. Nos, e fordulat viszonylatrendszerének s vonatkozásességének a kritikai a priori formája a reflexió. Egy, a fentiekben vázolt műfajpoétikai rendnek, úgy is, mint egyfajta költészeti módszer explicit érvényesülésének eminens megnyilvánulása a reflexió közegében megformálódó kritika.

Friedrich Schlegel fondorlatos esztétikai elképzeléseinek kulcsfogalma tehát a reflexió. Amely hangsúlyozottan gondolati, gondolkodásbeli aktivitás. Szondi meg is jegyzi a *Friedrich Schlegel und die romantische Ironie* című nagyhatású tanulmányában, hogy az én sorsát a tudat jelenti. E megállapítás kevésbé az emfázisa, mint inkább az én kiteljesedését illető afreatikus belátás mélysége miatt érdemel figyelmet. A koraromantikus én izolált – állítja Szondi –, ezért szükségképp törekszik ezen izoláció leküzdésére, ami volta-képpen egyet jelent valamiféle egységgel, az univerzalitással, a végtelenséggel való viszony minél finomabb és pontosabb megformálásával.

„A schlegeli gondolkodás fő mozgása ilyenféleképpen törekvés az egység, a kommunikáció, az univerzalitás, a végtelenség iránt. Ez a törekvés egyedül a koraromantikus én-forma felől válik érthetővé. A koraroman-

⁴³ Vö. Gotthold Ephraim Lessing: *Laokoön vagy a festészet és költészet határaitól* (Vajda György Mihály fordítása). In. Uő.: *Válogatott esztétikai írásai*. Gondolat, Budapest, 1982. 193-194.

tika szubjektuma izolált, önmagára visszavetett, a saját maga tárgyává váló én. Sorsát tudata jelenti, Schlegel ezt látja tökéletesen ábrázolva Hamletben.”⁴⁴

A reflexió mint tudati, tudatos, gondolati aktus természetesen magában foglalja, úgy is fogalmazhatunk, egy alsóbb potenciaszinten tartalmazva, önmagát még nem meghaladva, az érzéket, érzékelést is. Ezt a folyamatot Walter Benjamin analizálja nagyon pontosan a témában megkerülhetetlen könyve, *A műkritika fogalma a német romantikában* lapjain. Az első fokon a pusztá gondolkodást beindító elgondolt áll, a reflexió anyaga. Ezt hangsúlyosan megkülönböztetendő a további hatványozódás során konstruálódó fogalmaktól (tudatformáktól) Schlegel érzéknek nevezi. A második fokon áll az ész, amelyben „megváltozott formában valójában az első gondolkodás tér vissza magasabb fokon”.⁴⁵ Az ész mint az érzéket önmagába emelő, reflektált forma reflexiója, azaz további hatványozódása során viszont egy olyan fokra érkezőnk, amely valóban egyedinek mondható, ahogy Benjamin írja, „elvileg újat jelent”. S a filozófus nagy érdeme, hogy ezt a potenciafokot és minden azt követő potencializálódást igen pontosan körvonalazza. Arról van szó, hogy ezen a szinten valamiféle megütközést szenved el „a gondolkodás elgondolásának elgondolása (és így tovább)”, megbomlik az addigi folyamat, kétértelműségek teremtnének, majd egyre több beazonosíthatatlan mozzanat, mutáció, bizonytalanság adódik a gondolkodás reflexiója számára, amelyekkel kezdenie kell valamit. Ilyen adódó-teremtődő sokaságok lehetőségvilága eminensen a műalkotás. Olvassuk Benjaming!

„A reflexió harmadik s minden következő fokán azonban valamiféle felbomlás megy végbe ebben az eredendő formában, mely valamiféle sajátos kétértelműségben ad hírt magáról. (...) A második fok szigorú eredendő formája megrendül, sérülést szenved a harmadik fokon, a kétértelműség miatt. Ez a kétértelműség azonban minden következő szinten egyre inkább többértelművé fejlenék ki. E tényállásból fakad a reflexió romantikusok által vindikált végtelenségének a sajátos volta: a reflexió tulajdonképpen formájának a feloldása az abszolútum irányában.”⁴⁶

A műalkotásnak a reflexió közegében formálódó kritikája révén tehát az abszolútum irányában potencializálódik a gondolkodás. Nem hagyhatjuk

⁴⁴ P. Szondi: *Friedrich Schlegel und die romantische Ironie*. In. Uő.: *Schriften II*. Id. kiad. 16.

⁴⁵ Walter Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában* (Ábrahám Zoltán fordítása). Gond – Palatinus, Budapest, 2004. 32.

⁴⁶ I. m. 36., 37.

figyelmen kívül – s itt már felsejlik a koraromantikus műkritika fondorlatos mivolta –, hogy mindez két s -többségtelműségek, zavarok, megrendülések, felbomlások, sérülések révén megy végbe.

Nos azt, hogy hogyan függ össze a reflexív kritikai potenciál, valamint egy új műfajpoétikai rendszer kiépítésének igénye, a következőképpen magyarázhatjuk. Szondi Hamlet-utalásából már vetül némi fény a problémára. Tudniillik Schlegel úgy gondolja, hogy minden születő műalkotásnak meg kell találnia a helyét a költészeti gondolkodás eme új kopernikuszi szisztémájában. Mintegy szubsumálódnia kell a művészet abszolút közegébe. És természetesen ebben a besorolódásban a reflexív kritika segíthet. A reflexióban azonban, amint arra Szondi utal Friedrich Schlegel 69. *Kritikai töredékét* olvasva, benne foglaltatik a negatív érzék mozzanata, „a képtelenség világos tudása”, amely ily módon a szintézis vágyott teljességét folytonosan elodázza.⁴⁷ A cseles gesztus ott érhető tetten, hogy miközben a kritikus hozzásegíti a művet önnön kiteljesedéséhez, vagy úgy is fogalmazhatunk, a mű a befogadása révén reflektálódik s hatványozódik az abszolútum felé, éppen ekkor válik nyilvánvalóvá a teljesség képtelensége. A műalkotás „kanti” igazodása, alkalmazkodása a kritikához, kritikushoz nem más, mint kiteljesedésének *lehető* legtökéletesebb formája. És ez a *lehető* hordozza a megrendülés katartikus gyönyörét.

A RENDSZER CSELE

Adósak vagyunk még néhány összefüggés megvilágításával. Legalábbis ami a szűkebben vett gondolatmenet szempontjából fontos. Tehát hogy miképpen transzmutálódik a kanti tiszta ész elve Schlegelnél egyfajta műfajpoétikai ésszé, azaz hogyan válik a tiszta ész kritikai módszeressége a műfajpoétikai ész applikatív ironikus nihilizmusává. Ezzel az időnként és helyenként aritmikus folyamattal szorosan összefügg annak a kérdése, hogy ez a zavart, megrendült szisztematizáló törekvés milyen formát ölt effektíve. Tulajdonképpen a rendszer versus töredék kérdéséről van szó, pontosabban, Benjamin szóhasználatát alkalmazva „a töredék homályosságáról, és pedig éppen a bennük rejlő rendszeralkotói szándékok tekintetében”,⁴⁸ és ez a probléma a transzcendentális költészeti módszertan ironikus nihilizálódásának vagy nihilista ironizálásának fényében igen élesen vetődik fel. Merthogy Schlegel voltaképpen mégiscsak szisztematizálni igyekszik a mindenkor születendő (és már megszületett) műalkotásokat.

⁴⁷ P. Szondi: *Friedrich Schlegel und die romantische Ironie*. Id. kiad. 14., 15.

⁴⁸ W. Benjamin: *A műkritika fogalma...* Id. kiad. 57–58.

Ebben a törekvésében persze megint csak Kant örököse. Benjamin a már idézett könyvében ugyan Fichte reflexió fogalmát érvényesíti, s olvassa rá a koraromantikusok törekvéseire, nem nagyon hagy kétséget azonban annak az analógiának a jogossága felől, hogy amit Kant végez el az ismeretelmélet területén a kritikai rendszer transzcendentális elvét követve, azt a művészetelmélet szempontjából Friedrich Schlegel viszi színre. Schlegel rendszer-affinitását egy elegáns inverzív fordulattal a következőképpen jellemzi:

„Friedrich Schlegel számára az *Athenäum* időszakában az abszolút mindenestre a művészet alakjában testet öltő rendszer volt. Ám ő nem szisztematikusan igyekezett megragadni ezt az abszolútát, hanem épp fordítva, a rendszert próbálta abszolút módon felfogni.”⁴⁹

Nos, a rendszernek ebben az abszolút módon történő felfogásában jön kapóra a koraromantikusok számára a tiszta ész. Ám Schlegelnél immár nem pusztán mint az ismeretkritika különös megelevenítő szerve jelenik meg az ész, hanem, ha fogalmazhatunk így, átemelve azt a művészetkritika szférájába, egyben megőrizve s átplántálva a fogalom kanti erejét, az észbe a megismerőképességek ritmikus harmóniáját (célszerűség) sugározza, ily módon alkotva meg a szellemnek mint „a gondolatok zenéjének” a fogalmát.⁵⁰ A szellem vagy másik megfogalmazásában a kedély tehát nem más, mint a tiszta ész harmóniára hangolt mozgásának applikációja a művészet abszolútjának vonzásában. A műfajpoétikai ész voltaképpen a gondolatok zenéjének egyik akkordja vagy formai megnyilvánulása, amely ugyanakkor szintén magában hordozza megvalósulásának paradox elvét: amint beteljesedik, negatív mozzanatként előhívja a képtelenség, végső fokon a kiüresedés folyamatát, ad infinitum.

„Önnön képtelenségének elfogadása megtiltja az ironikus számára, hogy mégiscsak a bevégezésre figyeljen: ebben rejlik a veszélye. Hogy ezen elfogadás révén elzárkózik a befejezés útjától, hogy a befejezés újra és újra a maga részéről elviselhetetlennek bizonyul s végül ürességbe vezet – ez képezi az ironikus tragikumát.”⁵¹

⁴⁹ I. m. 58.

⁵⁰ A. W. és F. Schlegel: *Athenaeum töredékek [339.]*. Id. kiad. 329. Felhívnam a figyelmet arra, hogy ez a töredék is a reflexió mozzanatával indít, abban az értelemben és azzal a fogalomhasználattal, ahogy azt a fentiekben Benjaminget követve megpróbáltuk jellemezni: „Az önmagát néző érzék szellemmé lesz...”

⁵¹ P. Szondi: *Friedrich Schlegel und die romantische Ironie*. Id. kiad. 25.

AZ ÉSSZERŰ ÉS AMI MÖGÖTTE VAN - A TEST RAKONCÁTLAN VÁGYAI ÉS AZ ELME ELTÉVELYEDÉSEI

GYENGE ZOLTÁN

I.

Ha megnézzük az „irracionális” kifejezés jelentését, akkor az idegen szavak szótára szerint két értelmezést kapunk. Egyrészt az irracionális „oktalant, értelmetlent” jelent. Másik jelentése matematikai jellegű, azokat a számokat takarja, amelyek nem írhatók fel két egész szám hányadosaként.

A filozófiában az irracionális kifejezést sajátos módon éppen a racionalitás atyjától, *G. W. F. Hegeltől* tanulhattuk meg, aki Kanttal kapcsolatban a *Logika* utolsó fejezetében a következőket írja: az [értelem] „menetében végül összemérhetetlenségekbe (*Inkommensurabilitäten*) és irracionalitásokba (*Irrationalitäten*) ütközik, ahol, ha tovább akar menni a meghatározásban, az értelemszerű elven túlhaladni kényszerül.” Persze senki nem állíthatná sikerrel, hogy Hegel az irracionális kifejezést mint olyasvalamit használja, amely túl van a racionalitás szféráján, és valami emocionálisra utal, hiszen így folytatja: „az a terminológiai visszásság lép fel, hogy amit racionálisnak neveznek, az az értelemszerű, amit pedig irracionálisnak, az ésszerűnek kezdete és nyoma.”

Hegel maga is érzi, hogy itt terminológiai visszásságról van szó, hisz nem a matematika területén használja a fentebbi kifejezést, hanem a filozófián belül, igaz arra a logikára utalva, amelytől a klasszikus logika képviselője nem szűnő köhögési rohamot kap. *Trendelenburg* például valahogy nem osztotta Hegel logikai érvelését, amikor a *Logische Untersuchungen*ben a logikáról értekezik, igaz, nem csupán Hegelt, hanem Kantot is bírálja.

A „terminológiai visszásság” – használjuk tovább Hegel kifejezését – csak tovább bonyolódik, ha valóban meg akarjuk érteni a pusztá értelem vagy ésszerűn kívüli, nem mondom feltétlenül, hogy „túli” világ igazi természetét, mert maga a fogalom a 19. században már egyre inkább valami olyasmit takar, ami a racionális hatókörén kívül, vagy akár éppen azzal ellentétesen, esetleg teljesen idegenszerűen létezik. Egy határozott igekezet, hogy a mindent betölteni akaró ésszerű világból kivonja az olyan határmezsgyéket, amit akár a lélek affektusai, akár az elme megbomlásai jelentenek. Nyilvánvaló egy őrült nem lesz soha teljesen ésszerű, ahogy a gyermek is többnyire a

logikai világon kívül létezik. De azzal még nem feltétlenül mondjuk, hogy oktalan, értelmetlen, főként, ha hiszünk Karl Jaspersnek, ha csak egy kicsit is igaza van, hogy az igazi filozófiai kérdéseket nem a filozófusok, hanem a gyermekek és az örültek teszik fel. Ezek szerint léteznie kell a filozófiához bennünk valami sajátos örületnek? Valami olyasvalaminek, amit *Alkibiadész* „kígyómarásnak” nevez? Igen sajátos – nem tudom, mennyire figyeltünk fel erre –, hogy a marás helye a „lélek”, amit ma egy iskolai dolgozatban a tanár képzavarnak, és az ezt elkövetőt „oktalannak”, vagy ha ismerné ezt a szót, akkor a leírást irracionálisnak nevezné. Az irracionálist aztán deviánsnak, vagy akár idiótának is mondhatják. Pedig a *deviatio* terminológiailag „útról való letérést jelent”, a „de-via” értelmében. Az ἰδιότης pedig az „önmaga” kifejezésből ered, és eredetileg a közösségtől elkülönülőt jelenti. Vagyis az „idiotész”, az idióta az lenne, aki mer önmaga lenni, és ha ez így van, akkor igaz is. Nem normális az, aki önmaga akar lenni, mert Kierkegaard kifejezésével élve, sokkal egyszerűbb belerévednünk a trivialitás racionalitásába, ahol minden kiszámítható, mint egy matematikai példa, mintsem ezen kívül kerülve kilépni a szobapáfrány izgalmas világából; nos, az, hogy ezzel „könnyedén elveszíthetjük önmagunkat”, nem jelent semmi veszteséget, hisz egy kalap vagy kesztyű, akár egy fél kar veszteségét is jobban megéri az ember, mint azt, ha elveszti a saját énjét (*Selv*). Legalábbis a nagy dán szerint.

II. A TEST VÁGYAI

De most hagyjuk ezt, mert az ész lovagja rögtön felpattan, és kultúrpresszista nyavalygásnak titulálva arra kérdez, na de mi az, hogy „elveszteni önmagát”? Inkább nézzük, hogy mi lehet az a rész, amely bár kívül áll az értelemszerű elven, annak mégis az alapját képezheti. Sajátos dolog, hogyha ennek első mélyebb vizsgálatával akarunk találkozni, akkor sem kell kívül kerülnünk a német idealizmuson, amelyet sokan – nem teljesen jogosulatlanul – a racionalizmus, az ész konceptualista rendszerébe vetett hit birodalmának tartanak. De mégis vannak területek, amelyek kívül esnek az ész koordinációján, azon *innen* vagy *túl* vannak. Döntse el hol, kinek hogy tetszik.

Igen tanulságos megnézni – ha már Hegel is őt emlegette – például Kant hozzáállását azokhoz a kérdésekhez, amelyek általában nem állnak a ráció szabályozó elvei alatt, és ezért Kant igen problematikus helyzetbe is kerül miattuk. Ezek a testi funkciók, a szabályok alá nem vonható testi *vágyak*, vagy éppen az *elme eltévelyedései*. Pontosan tudjuk, hogy Kant később mit ír a vágyak szerepéről (pl. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*), ám a korai írásaiban vitathatatlanul az látható, hogy mélységesen zavarban van. „A

köznapi tapasztalathoz tartanám magam, és átmeneti jelleggel azt mondanám, hogy ahol érzékszerveimmel érzékelek, *ott vagyok*. Ugyanolyan közvetlenül vagyok az ujjhegyemben, mint a fejemben. Én magam vagyok az, akinek fáj a sarka, és akinek izgalmában hevesen ver a szíve. Nem agyvelőm egy idegszálán érzem a fájdalmas nyilallást, amikor kínoz a tyúkszemem, hanem a lábujjamon.”¹ – írja az *Egy szellemlátó álmaiban*.

Ez nagyon is igaz, s ezt igazán az tudhatja, aki tudja, mi a hipochondria, amelyben Kant is, mint minden hosszú életre vágyó ember, maga is szenved. Vagy a testi problémák, mint az izzadás, amelytől rettegett, a székrekedés, amely folytonosan kínozta. Ugyanakkor Kant egy másik súlyos betegségben is szenved: *krónikus metafizikus*, ami viszont nem kezelhető. Kant a filozófia iránti késztetést szublimált nemi vágynak tekinti, sőt a metafizikát „hűtlen szerelmének” nevezi.² Kant, az eszmei szenvedély rabja, képes arra, hogy meleg időben inkább az árnyékban várakozzon, amíg meg nem szűnik az izzadása, de képtelen arra, hogy vágyának tárgyát magához láncolja. Az ezért csak hűtlen lehet. Precízen felépíti életét (közben kívülről nézve egy kvázi életet él), őrzi verítékét, őrzi nedveit, a nyálát nem köpi ki, hisz az is pazarlás, ahogy *A fakultások vitája* című művében írja.³ Ugyanígy pazarlás a sperma elvesztése, amely lerövidíti az ember életét. Kant szenvedélyesen osztozik a kor divatos tévelygésében, amely szerint a maszturbáció nem csupán bűn, de egyben gerincevelő sorvadáshoz is vezet, és az ilyen ember szörnyű véget ér, elhalnak testrészei, elbutul, kihullik a haja és az összes foga, végtagjai elfekélyesednek, s a halál számára csak megváltás. Ezt Kant el sem tudta volna képzelni, mint minden hipochonder, iszonyatosan rettegett az ilyesfajta borzalomtól. A kor hisz abban, ha valaki őrzi a spermáját, akkor az erősíti az életerőt, a tettvágyat, a képzelőerőt. A nedvek – ha nem távoznak belőlünk – szellemi energiává alakulnak. Ezért az önmegtartóztatás üdvös a szellem számára, míg az önmegbecstelenítés kárhozatos véghez vezet. Ezt hitte a nagy meseköltő, *Hans Christian Andersen* is, aki minden alkalommal, amikor maszturbált, egy keresztet tett a naplójába. Majd azt írta, ha még egyszer maszturbál, megöli magát. Másnap három keresztet rajzolt.

De ilyen az a vágy is, amely Platón szerint akkor ér el bennünket, amikor Eros megragadja a lelket, s ez a ráció által nem uralt szerelem és az érzéki vágy állapota. Megtörténhet ilyesmi egy szenvedélyes metafizikussal? Talán igen. Kanttal kapcsolatban megjelent egy mű, amely egy *Maria von Herbert* által 1791-ben írott levélre támaszkodik, és *Kant mint szerelmi tanácsadó* –

¹ Kant: *Egy szellemlátó álmai*. In. Immanuel Kant: *Prekritikai írások*. Budapest, Osiris-Gond/Cura, 2003. (Fordította Vajda Károly) 447. o.

² Kant: *A tiszta ész kritikája*. Szeged, Ictus, 1995. (Fordította Kis János) 634. o.

³ *Kants Werke*. Akademie Textausgabe Berlin: Walter de Gruyter 1968. VII. id.kiad. 111. o.

egy *klagenfurti* epizód címet viseli.⁴ Az alapul szolgáló levél egy nagyon suta, rajongó szerelmi vallomás, amelyen át- és átszövődnek az erotikus sorok. Ebben a levélben az „érzékiség, az erotika, a szexualitás, a nemzés” egyaránt jelen van.⁵ Kant értetlenül fogadja. *Walter Benjamin* meg is jegyzi, hogy Kant válasza a levélre jól jelzi a filozófus tökéletes naivitását és „gyermeki tudatlanságát”⁶ ezen dolgok iránt. De hát ilyen egy „szenvédélyes metafizikus”.

Kant megtesz mindent azért, hogy életének erről a szegmenséről lehetőleg ki ne derüljön semmi. Talán neki sem közömbös a szép nem, talán mégsem maradhatott teljesen hideg irányukban. Olyan lehetett ez, mint Abelard és Héloise szerelmi története. Azt írja *Jean-Baptiste Botul*, aki egy előadássorozatot tart Kant szexuális életéről (ami nincs), hogy Abelard-nak volt egy jó ötlete: beleszeretni egy nőbe, és egy rossz: elvenni feleségül. Azt is hozzáteszi, hogy Héloise-t elbűvölte az első, és felháborította a második. Azaz egyáltalán nem a szerelem, a testiség elleni fellépésről van szó, hanem a házasság szörnyűségéről, a kettős magány felmagasztolásáról. Mint Kierkegaard írja: „Persze azt mondják, hogy a házaselek eggyé lesznek; ez azonban szerfölött homályos és misztikus beszéd. Volt már ugyan példa arra, hogy egy cigány-asszony egész életén át hátán hordta a férjét, ám ez részben ritkaság, részben pedig – ha sokáig tart – fárasztó – a férfi számára.”⁷ Ne menjünk hát bele a házasságba – figyelmeztet Kierkegaard. Kant nem is teszi. Ellenáll a vágyaknak, vagy úgy is mondhatnánk – Botul után szabadon – Kantnak egyetlen „erogén zónája” marad, és ez az agya.

III.

AZ ELME ELTÉVELYEDÉSEI

A testnek a ráció által nehezen zabolázható vágyai mellett, ez az igazi erogén zóna, az elme funkcióinak a zavarai még bosszantóbbak. Mit tehetünk azzal, ha pont az kerül konfúzióba, aminek szabályozni kellene? Mit kezdhethetünk azzal, ha az elme beteg lesz? Mit kezdhethetne a beteg elme a saját betegségével, ami ugye egy *contradictio in adiecto*, hiszen a beteg elméről is csak a nem beteg elme alkothat megalapozott véleményt.

⁴A könyvet Wilhelm Berger és Thomas Macho írta: *Kant als Liebesratgeber – Eine Klagenfurter Episode*. Wien, 1989.

⁵Nachwort der Herausgeber und Übersetzer. In: Jean-Baptiste Botul: *Das sexuelle Leben des Immanuel Kant*. 78.sk. o.

⁶Walter Benjamin: *Unbekannte Anekdoten von Kant*. Gesammelte Schriften. Frankfurt a. Main, 1991. Bd. IV. 2. 812. o.

⁷Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Budapest, Gondolat, 1978. 378. o.

Érdekes, hogy a hipochonder Kant helyenként sokkal pontosabban írja le az egyes, az elmében keletkező betegségeket, mint például az orvosi képzettséggel rendelkező *Schelling*. Külön foglalkozik magával a hipochondriával, a mániával vagy a melankóliával. Immanuel Kant: *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* című művében az elme betegségének különféle formáiról az alábbiakat találjuk:

1. *Unsinnigkeit (amentia)* (magyarban: habókosság). Nem más, mint amikor az ember képzetek és tapasztalatai csatároz. Ez a zavaros (*tumultuarisch*) típusa a betegségnek.⁸

2. *Wahnsinn (dementia)* (magyarban: téboly, nálam: örület) Amikor az elme zavarodik meg. Ilyenkor a formális szabályoknak ugyan a képzetek megfelelhetnek, de a beteg beképzelt magának olyan dolgokat, amelyek nem léteznek. Ez a módszeres (*methodisch*) forma.⁹ „Az effajta háborodottak közül valók, akik azt hiszik, hogy mindenütt ellenség veszi körül őket, akik minden arcrándulást, szót vagy egyéb közömbös cselekedetet olybá vesznek, mintha az rájuk célozna, mintha nekik vetett hurok volna.” Majd hozzáteszi, ami igen éles megfigyelésre vall: „Boldogtalan rögeszméjünkben gyakran éleselméjűek.” Ami azt jelenti, hogy az ilyen megbomlott elméket ritkán lehet kezelni, ahogy arra Kant is rámutat, mert ellenállnak a kezelésnek azzal, hogy betegségüket nem ismerik fel, nincs betegségtudatuk. Nem lévén orvos azt gyaníthatjuk, hogy a betegség, amelyet Kant a „dementia” alatt leír, inkább a skizofréniára, annak is a paranoiás változatára áll.

3. *Wahnwitz (insania)* (magyarul: eszelősség) A megtört és megzavarodott ítélőerő. Töredékes (*fragmentalisch*)¹⁰ „Az ebben a betegségben szenvedő betegek jobbára igen elégedettek, átadják magukat ízetlen ötleteiknek.” Ez az elmebetegség azt példázza, amikor az *ízléskritika* valóban egy „vicc”, amire manapság oly sok példát látni, hogy ez a forma lassan egészen megszokottá válik. (A Fásy mulató művészetként szemlélése mondjuk Beethovennel szemben.)

4. *Aberwiss (vesania)*. (magyarul: eszementség) Magának az észnek a betegsége. Ez rendszeres (*systematisch*)¹¹, a zavarodott ész betegsége, amikor az ember azt hiszi, hogy felfogta a felfoghatatlant, megoldotta a megoldhatatlant. „A kör négyszögesítésének föltalálása, a perpetuum mobile, a természetfölötti erőinek leleplezése, a szentháromság titkának megértése csupa olyasmi, ami hatalmában áll.” Itt is zavarban az olvasó. Mintha csak korunk

⁸ Kants Werke VII. 214.o. Vö. a magyar szóhasználattal összefüggésben. Kant: *Kísérlet a fej betegségeiről*. 423.sk. o. Ábrahám Zoltán fordítása.

⁹ Kants Werke VII 215. o.

¹⁰ Uo.

¹¹ Kants Werke VII.215.sk. o.

modern megváltóját, a *politikust* tisztelhetné ebben a szerepben. Így válik lassan az abnormális normálissá.

Általában Kantnak ezt az elemzését szokták ebben a tárgykörben a legkierleltebbnek tartani, azonban – véleményem szerint mindez nem érthető egy korábbi, a fej betegségéről szóló esszéjének az ismerete nélkül¹².

Kant ebben a művében (*Kísérlet a fej betegségeiről*), némileg más megközelítésben – és egy kicsit jobban hasonlítva Schelling stuttgarti értekezéséhez – próbál érvényeset mondani az elme betegségeinek formáiról. Bár nem osztályoz, a formákat illetően az alábbi megkülönböztetéseket olvashatjuk ki ebből a valóban esszé formában írt műből:

1. A *tompa elme* Ez a „szellemességben” szenved hiányt, szemben a *fafejel*, aki az „értelemben”. Ez kevésbé veszélyes, legfeljebb a gyors felfogásnak van híján, amire jó példa Clavius, akit felfogóképességének, verstanulási képtelenségének köszönhetően kiűztek az iskolából, majd amikor „véletlenül belebotlott a matematikába, fordult a kocka, immár hajdani tanárai voltak fafejek hozzá képest.”¹³

2. A *balgaság*.¹⁴ Ezt Kant a megbilincselte ész állapotának nevezi.

3. A *bolondság*.¹⁵ Talán ez a legsokatmondóbb, és számunkra – ha szét-nézünk a környezetünkben – a legismerősebb. Kant briliáns példát hoz erre. Nero, aki azzal teszi magát köznevetség tárgyává, hogy amikor megölik, akkor is ez az utolsó szava: „Quantus artifex morior!” Azaz: micsoda művész pusztul el bennem! És mennyire igaz: ekkor Róma rettegett imperátorában nem látunk egyebet, mint egy szálnalmas bolondot.

Ha már a bolondságnál tartunk: mennyire igaz, hogy a bolondság alapvetően két szenvedélybe van beoltva: az *önhittségbe* és a *fukarságba*. Hozzátehetnénk, a kettő általában együtt jár. „Az, aki önhitt, mások nyilvánvaló lebecsülésével palástolhatatlanul igényt támaszt bizonyos előjogokra. Azt hiszi, hódolnak neki, amikor éppenséggel kifütyülik.” Nem veszi észre például, hogy a kikényszerített tisztelet csak bohócsipkát ad ajándékba. És még ő háborodik fel. Miközben mindenki rajta nevet. A fősvényt pedig abban az értelemben kell vennünk (és itt nem csak az anyagi javakról van szó), hogy az ilyen ember azt érzi, hogy a legparányibbat is lehetetlen nélkülöznie, neki minden jár, akár jogos, akár jogtalan. S ha nem kapja meg, hisztériás rohamok fogják gyötörni. „Az önhittség elvakultsága részben dőre, részint fölfuvalkodott bolondokat csinál, miután vagy gyerekes állhatatlanság, vagy merev fafejűség vert tanyát az üres fejben.”

¹² Magyarul: Kant: *Kísérlet a fej betegségeiről*. In. Prekritikai írások. Budapest, Osiris 2003.

¹³ Uo. 418. o.

¹⁴ Uo. 419.sk. o.

¹⁵ Uo. 420.sk. o.

Az elemzést tovább is folytathatnánk, de legyen most elég ennyi. Kant szerint egyébként míg a balgánál nem zárhatjuk ki, hogy megjöhet egyszer az esze, addig fölöslegesen vesződik az, aki a bolondból akar okos embert faragni. Különben is Holberg jövendőlésének beigazolódása látszik, miszerint napról napra ijesztően növekszik a bolondok száma, akik – szerinte – egyszer még egy új monarchia megalapítását is a fejükbe veszik. Mi erre csak annyit mondhatunk: *hic et nunc*.

Végezetül egy szívemnek kedves rész, ahol Kant – lehetetlen nem látni, hogy némi szeretettel – a fantasztákról beszél. Ezen belül is a hipochondriáról. Azaz magáról. Magamról. A hipochondert tulajdonképpen a test kápráztatja el. A hipochonder olyan betegségben szenved, amely valószínűleg a test minden részében benne van, de leginkább az agyban. Vagy a lélekben. (Ez is, az is megtalálható Kantnál.) A beteg káprázatában majd minden betegséget felfedez önmagán, amelyikről csak hallott. Ezért „miről sem beszél szívesebben, mint saját gyengélkedéséről, szívesen olvas orvosi könyveket, mindenütt saját rohamaira ismer”¹⁶, ezzel együtt is a legegészségesebb ember benyomását kelti, csak ő tudja, hogy mennyire „beteg”. Magam is igazolhatom: így van!

IV.

Végezetül felmerül a kérdés: van-e valamilyen gyógymód? Kant javaslata meglehetősen sajátos. Olyasmit ajánl, amely nagyban hasonlít a test korabeli gyógyításához, a purgálás intézményét. *Swift*re hivatkozva azt mondja: a „rossz vers az agy megtisztítása, amelynek révén, „nagy megkönnyebbülésre, sok ártalmas nedv távozik a beteg költőből”¹⁷. A manóba! Ennek analógiájára megtehetjük ezt a filozófia esetén is, ha „siralmas elmélkedést” teszünk köz-zé? Minél nagyobb ostobaság, annál egészségesebb élet? Nos, nem tudom. A „köz nyugtalanítása” azért Kantnak is fejtörést okoz, vagyis ha egyszerre túl sok bolond akar gyógyulni, az nagyon kellemetlenné válhat számunkra. A sok vacak vers, a sok banális elmélet, a sok bárgyú agymenés. Inkább maradjunk Shakespeare-nél: „Úgy legyen, én is amellet vagyok, Őrízve járjanak őrült nagyok.”

¹⁶ Uo. 426. o.

¹⁷ Uo. 431. o.

„In art transgression is a duty.”¹

(Oliviero Toscani)

Induljunk el Oliviero Toscani egy mondatától: „A művészetben a határok áthágása kötelesség.” De vajon miért és mióta? Avagy mindig is úgy lett volna, hogy az igazi műalkotások határokat hágtak át és normákat törtek össze? És ha esetleg így is lett volna, akkor vajon ezek a normák mindig olyan típusú normák voltak, mint amilyenekre ma gondolunk? Vagy – ami nagyon is megeshet – nemcsak művészet és transzgresszió, hanem művészet és normák viszonya is változik? Az alábbi gondolatmenetben a történetivé vált ész művészettapasztalatát próbálom körvonalazni.

Művészeti események azóta létezhetnek egyáltalán, mióta a szépművészet fogalma létrejött. A transzgresszió a „művészeti esemény” fogalmához kapcsolódva jelent meg, és ma is művészettapasztalatunk lényegi mozzanata. Arról talán nincs szó, hogy a korábbi fogalmak maradéktalanul eltűntek volna felbukkanásával, de új értelmet nyertek. Így például a „szép” fogalma kapcsán mintha éppen azzal találkoznánk, hogy nem volt képes beilleszkedni az újonnan létrejött tapasztalati térbe, és jelentéstartalma történetileg úgy rögzült, hogy ma gyakorlatilag pejoratív értelmű. Ennek oka, hogy „a szép” nemcsak mentes a transzgressziótól, de történetileg több vonatkozásban is éppenséggel ellentétét alkotja. Így például – szemben a transzgresszió történetiségével – a szépség gyökeresen történetietlen fogalomként született, és köszöni, meg is maradt annak. Ezáltal képtelen volt arra, hogy beilleszkedjen az új művészeti térbe. Ma ezért nincsenek „szép művészetek”. Különös, hogy miközben Friedrich Schlegel már 1797-ben úgy fogalmazott, hogy „a kortárs művészet elve nem a szép, hanem a jellemző, az érdekes és a filozofikus”, Walter Pater például még 1876-ban is azzal kísérletezett, hogy a szépség fogalmából magyarázza meg, hogy miben is áll a romantikus jelensége: „A különösnek a szépséghez való hozzáadása az, ami a művészetben a romantikus

1 Café Babel <http://www.cafebabel.com/eng/article/23084/censoring-oliviero-toscani.html>

jelleget adja.”² De vajon nem szembetűnő-e az az ellentmondás, ami a *különös* és a *szép* között feszül, és ami, *pace* Walter Pater, minden elméleti erőfeszítés dacára is összebékíthetetlen marad?³ Sőt, a fent idézett Toscanira visszautalva még jegyezzünk meg annyit, hogy valószínűleg a transzgresszív művészeti abszorpciója alapozta meg a hirdetésipar művészi kibontakozását is, amit az is jelezhet, hogy a *progresszív* művészek ma jellemzően nem templomok, hivatalok és úrgazdagok magánlakásainak díszítését végzik, hanem hirdetéseket, reklámokat és videoklipeket készítenek – vagy úgy tesznek, mintha ilyeneket készítenének. A gazdagoknak és a templomoknak megmaradtak a „szép művészetek”.

Két gondolatot szeretnék még előre bocsátani. Az egyik azzal a félreértéssel kapcsolatos, amely a modern művészet transzgresszív jellegét agresszióként értelmezi. Ezt az értelmezést jellemzően a *status quo* és a normalizált művészet fenntartásában érdekelték hangoztatják. Transzgresszív és agresszív jelensége szétválasztható. Mindkét fogalom normaszegést jelent, de míg a transzgresszív maga kommunikáció és közlés, addig az agresszív nem kommunikáció és közlés, hanem a kommunikáció egy adott minősége: pl. agresszív transzgresszív. A transzgresszív normákra irányul és ezért objektív, míg az agresszív személyre irányul és szubjektív. Ebből következik, és alább ennek nagy jelentőséget kívánok tulajdonítani, hogy a transzgresszív fogalomához hozzá tartozik, hogy egy bizonyos vonatkozásban agresszívnek minősülhet, miközben egy másik vonatkozásban egyáltalán nem az. A műalkotás vonatkozásában pedig nem az a döntő ma, hogy agresszív-e vagy nem, hanem hogy felmerülhet-e vele kapcsolatban az agresszivitás kérdése. Ha felmerülhet, akkor transzgresszív, történeti jellegű és érvényes. Ha nem

2 Midkettőt idézi: (Tatarkiewicz, 2000) Lásd. Tatarkiewicz, Wladyslaw: *Az esztétika alapfogalmai – hat fogalom története*. Fordította Sajó Sándor, Budapest, Kossuth, 2000. 145. o.

3 Még szembetűnőbb ez az alábbi Tatarkiewicz-idézetben, ahol mintha éppen az ellentétével akarná a szerző a szépséget meghatározni: „a romantikus szépség teljesen más, mint a klasszikus szépség, mely utóbbit a szűk értelemben vett szépségnek neveztük; különbözik az arány szépségétől és a részek harmonikus elrendezésének szépségétől. A fenti definíciók fényében azt mondhatjuk, hogy a romantikus szépség az erős érzelmek és az elragadtatás szépsége; a képzelet szépsége; a költői, a lírai szépsége; szellemi, alakatlan szépség, mely nincs a formának vagy szabályoknak alávetve; a különösség, a végtelenség, a mélység, a rejtély, a szimbólum, a változatosság szépsége; az illúzió, a távolság, a festőiség, valamint az erő, a konfliktus és a szenvedés szépsége; az erőteljes hatások szépsége. ... ha a klasszikus szépség a szűk értelemben vett (formai) szépség, akkor a romantikus szépséget csak a szépség tág fogalma alá lehet besorolni. Ha a szépség hatalmas területéről kizárjuk a klasszikus szépséget, akkor ami marad – ha nem is teljes egészében, de legnagyobb részében mindenképpen –, az lesz a romantikus szépség.” 147. o.

merülhet fel, akkor – hogy egy újabb történeti (!) fogalmat alkalmazzunk – giccs. Ha viszont felmerülhet, még akkor is ott van három értelmezése lehetőség: agresszív, nem agresszív vagy (és ez a harmadik egy minden műalkotás kapcsán örökké adott lehetőség;) érdektelen.

Toscani példájára visszatérve: egy AIDS-beteg látványát agresszióként értelmezheti az, aki személyesen elköteleződik a test valamilyen normalizált ábrázolása mellett, azokkal szemben azonban, akik e transzgresszió progresszív oldalán helyezkednek el (pl. AIDS-betegek, esetleg családtagjaik, a normalizált testkép lebontása iránt elköteleződők), egyáltalán nem értelmezhető ez a kép agresszióként. A másik gondolat az, hogy a transzgressziónak csak akkor van értelme, ha történeti konstrukcióként értjük, sőt éppen a transzgresszió jelenségének, illetve felbukkanásának vizsgálatán keresztül tárható fel a történeti betörése a művészet területére.

Annak érdekében, hogy megértsük, történetileg hogyan is születik meg ez a probléma, forduljunk Nietzschehez. Nietzsche *Richard Wagner Bayreuthban* című tanulmányának elején találkozunk a következő gondolatmenettel:

„Naggyá egy eseményt két dolog találkozása tehet: a tettet véghezvivők lelki nagyságának találkozása az eseményt átélők lelki nagyságával. Önmagában egyetlen esemény sem nagy; ha egész csillagképek válnak semmivé, ha népek pusztulnak el, ha roppant birodalmak alapítatnak, ha iszonyú erejű háborúk iszonyú pusztítást végeznek; az ilyesmit úgy fújja el a történelem egyetlen fuallata, mint valami tollpihét. [...] Amikor cselekszünk, amikor bármilyen apró vagy nagyobb szabású tettet viszünk véghez, mindig tett és fogékonyság efféle megfelelésére számítunk és törekszünk; aki ad valamit, annak legyen gondja rá, hogy akadjanak a kapottak szellemét tiszteletben tartó befogadók”.⁴

Nagyon különös állítások – „ha népek pusztulnak el”, az nem lenne esemény? Vajon mi a történelem, ha „egyetlen fuallata” képes ilyesmit „elfújni”? De ennél is érdekesebb a művész és közönségének kapcsolata, ami a „lelki nagyság” jegyében áll.

Ez utóbbi, főként a közönséget érintő kérdéssel kapcsolatban van egy kis probléma. Jelesül: vajon hogy tehet szert a művész a megfelelő közönségre? Meg kell keresnie – vagy talán inkább meg kell teremtenie? Nietzschét illetően tartsuk szem előtt, hogy több mint tíz évvel a Zarathustra, e „mindenkinek és senkinek” írott könyv előtt vagyunk – ezért nem egyértelmű vagy kézenfekvő, hogy itt Nietzsche teremtésre gondol. A Zarathustra *virtuális*

4 Nietzsche, Friedrich: Wagner Bayreuthban, In. *Korszerűtlen elmélkedések*. Budapest, Atlantisz, 2004. 169. o.

közönsége, a tanítványok *keresése*, az emberen túli ember gondolata már egyértelműen egy olyan állásponton találja Nietzschét, amely túl van a tanító-tanítvány viszonyon. Ironikus módon Nietzsche abban a könyvében számol le e személyes „mester” és a „tanítványok” utáni sóvárgással, amelyben a tanító és a virtuális közönség alakja szövegszerű formában élénk lép. A *Korszerűtlen elmélgedések* korszakában azonban még úgy tűnik, Nietzsche nem számolt le filozófiailag azzal a lehetőséggel, hogy a művész *találhat* magának megfelelő közönséget. Úgy tűnik, hogy a közönség formálásának „transzgresszív fordulata” – elhagyva a klasszikus nevelési, azaz *Bildung*-konceptiót – éppen ez idő tájt megy végbe.⁵

Önmagában a teremítő művészet gondolata nem lett volna hajmeresztően új gondolat a korszakban, de még csak új gyakorlat sem. A művészetnek meg kell változtatnia a közönségét, sőt a világot – van-e romantikus művészet, melyet ne kísértene meg e gondolat? Azt is könnyű felfedezni, hogy ez a felszólítás, kihívó kijelentés előzménye Marx még kihívóbb kijelentésének, a filozófia küldetéséről szólónak *A német ideológiából*: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Vagy akár hivatkozhatunk a világ legalább egytödének életét maig befolyásoló Mao Ce-tungra is, aki – mint azt Alain Badiou kifejti – egy mondatra rövidítette Marx valamennyi tanulságát és tanítását: „A reakciók ellen felázadni helyes.”⁶ Nem állítanék olyasmit, hogy e politikai kijelentések közvetlenül következnek a művészetek ilyen vagy amolyan értelmezéséből. De nem is függetlenek tőlük: a művészetben zajló transzgresszív fordulat párhuzamos a politikum fordulatával. Később Koselleck kapcsán ezt szeretném megvizsgálni, de előbb még röviden Wagnerről.⁷

5 Ekkoriban jelenik meg Nietzschénél az az elgondolás, mely a művészetet már nem a művészet regionális hagyományán belül kezeli, hanem egy általános társadalmi normarendszer hatékony és erőteljes mozzanataként.

6 “Marxism comprises many principles, but in the final analysis they can all be brought back to a single sentence: it is right to rebel against the reactionaries.” Ld. többek között itt: Badiou, Alain: „An Essential Philosophical Thesis: »It Is Right to Rebel against the Reactionaries«”. *Positions – Asia critique*, Winter, 2005. 13(3) 669–677:

7 Ebben az ügyben pedig alighanem éppen Wagner a legfontosabb példa Nietzsche számára. Talán még Baudelaire, akiről így ír az *Ecce Homo* lapjain:

„A németek jóindulatúak – Wagner távolról sem volt az... de kellőképpen kifejtettem már (a *Túl jön és gonoszon* című művemben), hogy hová tartozik és kikkel áll rokonságban: a francia késő-romantikával, az olyan magasán szárnyaló és magukkal ragadó művészekkel, mint Delacroix, Berlioz, kik lényükből fakadón betegek, gyógyíthatatlanok, a *kifejezés* megszállottjai, ízig-vérig vituózok... No és ki volt Wagner első – s tán utolsó – *intelligens tanítványa*? Charles Baudelaire, a jellegzetesen *décadent* Delacroix-t is ő értette meg elsőként, egy egész művésznemzedék ismert

Wagner saját közönségteremtő és -formáló mechanizmusait egészen új szinten intézményesítette, habár nem önszántából. A bayreuthi színház ugyanis, szemben Wagner eredeti terveivel, II. Ludwig révén egyfajta színházgyárrá vagy inkább színházgéppé vált. Wagner eredeti, bizonyos részleteiben még „demokratikus” elképzeléseivel szemben egy gigantikus Linderhof-színház született a király pénzéből, ahol a nézők egymástól elszigetelten foglaltak helyet a nézőtérben, eltörpülve a hatalmas színpad előtt, a számukra beláthatatlan királyi páholy körül. Az ajtókat az előadás kezdetén bezárták. A zenekar addig sosem látott és hallott méreteket öltött. Az előadás ideje az elviselhető határáig kiterjedt és négy napon át tartott. Ugyanakkor habár Ludwig elgondolásainak anakronisztikus jellegében nem kevés agresszió rejlik, ez nem kapcsolódik közvetlenül a *művészet* transzgresszív fordulatához, mert döntően politikai-intézményes jellegű.

Wagner ugyanakkor e technológiai szemlélettel szemben, felismerve, hogy a görög tragédia feltámasztásához hiányzik az egyik alapvető feltétel, jelesül a nézőkkel közös mitológia, úgy döntött, hogy ő fogja megteremteni és a köz tudatba adagolni a hiányzó mitológiát. Ez a ludwigi politikai-intézményes agresszióval szemben egy kifejezetten művészi ambíció, habár nem feltétlenül mentes az agressziótól. Wagner elbirodalmasodásának bírálatakor Nietzsche nem siklik el e párhuzam felett, hanem ismerve Wagner eredeti koncepcióját, képes különbséget tenni egyrészt a politikai, másrészt a művészi agresszivitás, illetve harmadrészt a művészeti transzgresszió között.

Visszatérve a művészi esemény kérdéséhez a következővel találjuk szemben magunkat. A művészi eseménnyel szemben Nietzsche több követelményt támaszt: legyen történelemalakító, hozza létre vagy legalábbis válogassa ki befogadóit, nevelje ki vagy teremtsen meg tanítványait. Wagner számára szintén fontos a történelmi jelentőség, kiemelten fontosak a tanítványok és a közönség formálása. Ezen felül Wagner a klasszikus német színház lecserélésén keresztül a színházművészetet magát is újra kívánta alapozni. Van egy közös mozzanat kettőjük gondolkodásában, ami egyrészt magától értetődő, más-

magára benne... Én egyvalamit soha nem tudok megbocsátani Wagnernak; hogy *lealacsonyodott* a németekhez – hogy birodalmi német lett... Ahol Németország megjelenik [ahová Németország kiterjeszkedik], ott a kultúra elsovad.”

Úgy tűnik, hogy amennyiben témánk a művészetapasztalat 19. századi fordulata, itt három, a témánk szempontjából különösen fontos alkotó kapcsolódik össze egy gondolatban belül („Wagner első – s tán utolsó – intelligens tanítványa” – Wagner és Baudelaire mellett Nietzsche nemcsak szerzőként van jelen a gondolatban, hanem annak *önironikus élet* éppen saját magára irányítja). De koncentráljunk Wagnerre és a zenedráma bayreuthi műfajára. Kérdés, hogy vajon a nietzschei diagnózis szerint a közönség megtalálásáról, avagy inkább megteremtéséről kell-e itt beszélnünk.

részt azonban ez a magától értetődőség nagyon is új keletű. Ez pedig az iskolaalapítás szándéka.

A tizennyolcadik századot megelőzően a műalkotásnak, a művészi eseménynek nem volt kritériuma, hogy iskolát, vagy legalábbis tábort alapítson. Nem volt kritériuma az utóélet, mivel a már idézett Tatarkiewicz által „Nagy Elmélet”-nek nevezett szépségtan keretei között kézenfekvő volt, hogy a műalkotás az örökkévalóság részese, ami által túlélése eleve garantált. Előbb volt a műalkotás, és azután a történelem. Ez a viszony azonban mintha megfordulna fent idézett tizenkilencedik századi szerzőinknél, és immár a történelem bizonyos sajátosságai szolgálnak a művészet és a műalkotás kritériumául. Elsősorban is az, hogy a történelmet mint olyat események határozzák meg és befolyásolják, törések szabdalják és újrakezdekések alakítják át, mely feltételek közepette a műalkotás immár annyiban lesz műalkotás, amennyiben ilyen törésekkel, eseményekkel és átalakulásokkal tart kapcsolatot.

Úgy tűnik, hogy az esemény gondolatából kiindulva olyasmit ragad meg mind Wagner, mind Nietzsche, mely művészettapasztalatuk, és mint állítani kívánom, a mi művészettapasztalatunk alapját alkotja – a *transzgressziót*, és ennek révén az *agressziót* a művészetben. Mindenki előtt jól ismertek azok a hiperbolikus gondolatok Nietzschétől, melyekben magát cezúraként, a történelem szakadásaként ábrázolja. Ha jól értem, ez a gondolat ugyanazzal az igénnyel lép fel, mint amit Wagner kapcsán látunk, habár ott más funkcióban, más keretek között: jelesül az eseménnyé, mégpedig hangsúlyosan történelmi eseménnyé válás igényével. De vajon milyen tapasztalat rejlik e mögött?

Reinhart Koselleck a forradalom fogalmának története kapcsán állapítja meg, hogy a fogalom eredetét tekintve transzhistorikus jellegű, azaz a történelmen kívüli, a történelem szerkezetét kívülről meghatározó szabályokat jelöl eredetileg, és valamennyi lehetséges, és szabály szerint egymásból következő politikai berendezkedést felölelte. „A forradalmi folyamatként értett társadalmi emancipáció egyelőre kívül maradt a tapasztalatokon.” Koselleck többek között Wieland optimista megfogalmazását hozza 1788-ból, mely az angol Dicsőséges Forradalom mintájára képzei el a küszöbön álló forradalmi változásokat. A társadalmi lázongással járó gyökeres változások ezek szerint még a tizennyolcadik század végén is elképzelhetetlenek, kívül esnek a történetileg lehetséges tapasztalatok körén. A Nagy Francia Forradalom hét jelentős változást hozott a „forradalom” szemantikai terében, állítja Koselleck. Ezek közül a számunkra legfontosabbak, hogy a forradalom innentől nem visszafelé, hanem előre, az *ismeretlen jövő* felé irányul, illetve hogy megtör-

ténik az a lépés, mely „a politikai forradalomtól a társadalmi forradalomig vezet”. És az – folytatja Koselleck –, hogy „egy politikai forradalomnak minden ember társadalmi emancipációja, azaz magának a társadalom-szerkezetnek az átalakítása a *célja* – ez merőben új”.⁸ A forradalom azonban passzív történeéből aktív cselekvéssé is vált. Ennek eredménye, hogy „a forradalom csinálhatósága csupán belülnézete annak a forradalomnak, melynek jövőbeni törvényszerűségeit a forradalmár felismerni véli. Condorcet fejtette ki részletesen, hogyan kell a szabadság érdekében a forradalmat szítani (*produire*) és levezényelni (*diriger*).”⁹ A forradalom legitimálásával pedig „elkerülhetetlen volt, hogy a legitim forradalom fogalma történelemfilozófiai pártfogalommal alakuljon, hiszen általánossági igényét saját ellentéte, a ’reakció’ és az ’ellenforradalom’ táplálja”.¹⁰ És végül „az is világos, hogyan olvasztotta a forradalom fogalma 1789 után ismét magába a polgárháború logikáját”.¹¹ A Nagy Francia Forradalom teremtette tehát meg azt a tapasztalati mezőt, melyben 1) lehetővé vált a nyílt jövőbe irányuló forradalom fogalma, mely 2) legitimálta saját állandó megismétlését az „abszolút forradalom” fogalma révén, és amely 3) magába olvasztotta a polgárháború, és a frakciók logikáját. Ha ezt elfogadjuk, akkor máris közelebb kerülünk a művészet – nevezzük így – eseménytapasztalatának és a transzgresszióknak a kapcsolatához. Ezt ugyanis nem más, mint a Nagy Francia Forradalom történelmi tapasztalata tette lehetővé. Így találunk egymásra a művészet eseménytapasztalatának teoretikusai és a forradalmi teoretikusok mint Marx, illetve Mao Ce-tung. A történelem és a történelmi tapasztalat marad a kulcskérdés. Művészettapasztalatunk és művészetről való gondolkodásunk, amennyiben központi mozzanata az „esemény”, minden látszat szerint a királygyilkos forradalom örökségét hordozza.

A következőkben egy mozzanatot szeretnék még kiemelni, hogy megvilágítsam esemény és agresszió összefüggését a művészetben. Ez pedig – szintén kapcsolódva a politikai dimenzióhoz – a közönség kérdése. A közönség a művészet klasszikus paradigmájában már eleve adott közönség volt, a művészet pedig ezer szállal kapcsolódott az alkalmazott művészetekhez. Maga a „közönség” fogalom is arról tanúskodik, hogy modern értelemben vett megszületése egyrészt a 18. század második felére tehető (párhuzamosan a politikai közösség fogalmával), másrészt ekkor történik meg a közönségtől való elválás, születik meg a magányos művész gondolata, aki alkotásával

8 Koselleck, Reinhardt: *Elmúlt jövő*, Budapest, Atlantisz, 2003. 88. o.

9 (Koselleck, 2003) 94. o.

10 (Koselleck, 2003) 95. o.

11 (Koselleck, 2003) 95. o.

létrehozza közönségét, vagy ha nem, akkor is méltó módon bukik el. A folyamat párhuzamos azzal, hogy a művészet, elsősorban a képzőművészet vállalkozássá válik, és megjelennek az első kiállítások, nyilvános művészeti események.¹² Wagner, Nietzsche vagy akár Baudelaire kapcsán a következő problémával szembesülünk: a művész, tudatában lévén a közönséget megosztó mivoltának, az arra receptívekből saját közönségét igyekszik kiformálni. Mindhármuk számára egzisztenciális döntés az, amikor a művészet új fogalma mellett döntenek, és szembehelyezkednek a már eleve adott közönséggel. De vajon hogyan vált lehetővé, hogy bárki ilyen egzisztenciális döntést hozhasson?

A döntő itt a megosztó jelleg – e miatt hívhatunk valamit egyáltalán eseménynek. Mindez mintegy időn kívül – Koselleck szavával: *metahistorikusan* – megy végbe: a régi és az új szembekerül egymással, de oly módon, hogy e szembenállásukat nem előzi meg „jel” vagy „várakozás”, hiszen a *nyitott jövő* felől kell ezt megértenünk. Bizonyos értelemben már itt megtörténik az, amit Walter Benjamin csak a huszadik század első felében fogalmaz meg igényként: a művészet váljon politikaivá. A művészettapasztalat fordulata a 18-19. század fordulóján végbemegy – más kérdés, hogy bizonyos következtetéseket csak a 19. század közepén vonnak le mindebből.

Ezt mondja ki a nietzschei címadás is: *Korszerűtlen elmélkedések*. Schopenhauer vagy éppen Wagner nem egy várt vagy éppen váratlan jövő hírnökei, hanem egy bizonyos értelemben időn kívüli események nevei. Új időt nyitnak meg: feltárják, hogy mi [van] korszerű, azáltal, hogy korszerűtlenségüket állítják vele szembe. Az esemény következtében egymással szembe kerül a két oldal: pl. David Strauss és Schopenhauer. A cezúra, az igazi művészi esemény két oldalán csak rajongók és gyűlölők állnak. Akik nem vesznek részt, nem részesei az eseménynek – pl. a művészet iránt érzéketlen, ízlés nélküli emberek –, azok nem részesei a történelemnek. Ugyanúgy, ahogy a történelmi tapasztalat sem adott mindenki számára. Gondoljunk bele, milyen sokan vannak Magyarországon, akik 1989-et *nem* éltek meg.

A fenti, történelmi értelemben felfogott „esemény” és az agresszió/ transzgresszió viszonya olyannyira szoros, hogy a művészettapasztalat mai fogalmához hozzátartozik a feszültség. Azt nem nevezzük művészetnek, ami mindenkinek tetszik, ahogy azt sem, ami senkinek sem (habár ezt beszédes módon mégis közelebb érezzük hozzá). Az esemény egyedül akkor bukik el, ha győz az érdektelenek nivelláló tömege.

Ez a feszültség ma oly mélyen gyökerező igényeket szül a művészettel foglalkozókban, hogy retroaktív módon a művészettörténet, a kritikátörténet

¹² Ld. Bätschmann: *Kiállító művészek*, Fordította Nagy Edina, L'Harmattan, Budapest, 2012.

egészét is mintegy átdolgozza. A huszadik században felértékelődtek az ellenművészek és rendhagyó alkotók. Nemcsak a modern művészek gyökerkereséséről van itt szó, mint pl. amikor a neoavantgárd mozgalma felkutatja és újraértékeli Szenci Molnár kockaverseit. Az agresszió és transzgresszió művészettapasztalatának ezen új formája *alternatív történetek* egész sokaságát dobja felszínre, újabb és újabb „elrejtett”, „elnyomott”, „meg nem értett” alkotók és mozgalmak centrumba állításával.¹³ A művészet retrospektív módon feltöltődik agresszióval és transzgresszióval, és a szépművészetek, a szép művek klasszikus modelljét felváltják a háttérbe nyomott és különös művészek és műalkotások történetei. Ezek azonban sokszor immár teljes egészükben beépültek abba a művészettörténetbe, melyben a transzgresszió és szubverzió vált irányadó értékke. Így fogalmazhatunk: inkább Caravaggio, mint Raffaello.

Ezek a törésvonalak, azaz a műalkotás eseményként, illetve nem eseményként felfogó közönség törésvonalai a történeti-objektív oldalon *forradalmi*, *reakciós*, illetve *közömbös* csoportokat rajzolnak ki, míg az egzisztenciális-szubjektív oldalon – követve e vonatkozásban Badiou terminológiáját – a *megbízható*, a *reakcióképző* és a *sötét* szubjektivitástípust. Avagy a Nietzsche-től is ismerős 19. századi terminológiában a *bohémek*, a *filiszterek* és az *érdektelenek* csoportjai.¹⁴

¹³ Hasonló gondolatmenetet jár végig Radnóti Sándor a *Jöjj és láss!* (Budapest, Atlantisz, 2010.) bevezetőjében.

¹⁴ Ld. például: Alain Badiou: *Philosophy as Creative Repetition*, <http://www.lacan.com/badrepeat.html>

RÁCIÓ ÉS MŰVÉSZET

SOMHEGYI ZOLTÁN

A művészet egész történetéből találunk érdekes kapcsolódási pontokat művészet és ráció, vagy éppen irráció között. Jelen keretek között csak egy kis területre, főleg a 18. századra koncentrálok, legfőképpen a táj kérdésére, kisebb kitekintésekkel előre és hátra. De hogyan kapcsolódik a táj és tájkép kérdéséhez a ráció? Hol és miként jelenik meg ebben a folyamatban? Leginkább a természet képének bemutatása, a látvány alakítása, sőt, olykor szinte hajlanánk úgy mondani: a látvány hamisítása során. Onnantól kezdve ugyanis, hogy a tájkép önálló képtémává vált – azaz nagyjából a 16-17. századtól – a leképezés nem csak automatikusan élethű lehetett, hanem a formák elrendezése és megváltoztatása révén magának a természetnek uralásával, dominálásával kecsegtetett. A rendezetlennek, öntörvényűnek gondolt természet leigázására látványának feljavított, vagy, általánosabban fogalmazva: racionalizált megalkotásával lehet kísérletet tenni. Mit jelent ez, mi jellemzi ezt a szemléletet?

Az elrendezett természet-látvány a rációnak a természetben való felülkerekedése kísérletét illusztrálja. A látvány rendezettsége, egysége, tisztasága, a könnyen átfogó tekintetnek való alárendelése miatt olykor szinte már azt mondhatjuk, hogy a természet képéből magát a természetet, illetve annak természetességét zárták ki. Ennek egyik leglátványosabb példája a francia-kert. Itt az áttekintés logikája és egyfajta mennyei geometria evilági megalkotása tűnik fel a mereven szabályos rendezőelv mentén. A szimmetrikus és gyakran geometrikus minták nem csupán a könnyen áttekinthetőség, hanem egyenesen a tökéletes kiismerhetőség ígéretével is kecsegtetnek. A ráció legyőzi, kordában tartja az elborítására törő természetet, közvetlen beavatkozás során megfékezi a káoszt.

Ebben a példában a végső látvány valamilyen racionalizált, „felsőbb” rendezőelv szerinti képi megjelenés az átláthatóság kedvéért. Hasonló felfogás jegyében dolgozott például Humphrey Repton is, aki kifejezetten a látvány tökéletesítésére specializálódott. Repton megbízóinak mindig egy speciális bemutató-könyvecskét, ún. Red Bookot állított össze, melyben egy előtteutána látványt mutatott be: először a birtok aktuális állását, majd egy kiegészítő lap beiktatásával a tervezett, megszépített állapotot érzékeltette, természetesen meghagyva a változtathatatlan elemeket, a dombokat, sziklaformációkat, a tavakat és szélesebb patakokat. Ugyanakkor sok esetben megfigyel-

hető, hogy olyan hangulatjavító és kedélyfejlesztő változtatásokat is berajzolt, melyeknek a tájhoz nem feltétlenül, sőt, egyáltalán nincs köze, például elhanyagolt külsejű munkások helyett elegáns hölgyek, vagy a kerítésen átnyúló, kéregető, féllábú hadirokkant az „után”-képen teljesen eltűnik az elegáns virágágyások mögött. Mindebből jól látható, hogy Repton ideálja is a természet és a természet látványának feljavítása, fejlesztése. A látvány javítására irodalmi analógiaként említhetjük Goethe *Vonzások és választások* című művét is. Ez azonban már átmenet egy új irányba.

A 18. század egyik legfontosabb érdeme ugyanis éppen az, hogy egy másik irányt is felmutatott, ahogy Pierre Hadot fogalmazott *Ízisz fátyla* című könyvében, „a természet egyre növekvő machanizálása helyett egy esztétikai megközelítést”.¹ A kettő harca nem csupán a felvilágosodás, hanem a romantika művészetében is meghatározóvá vált. Az irracionális megjelenéséről van szó, pontosabban felismeréséről és egyben felmutatásáról is. Míg a korábbi típust úgy jellemeztük, mint ahol az alkotó racionalizáló és racionalításra törekvő tekintete megért (persze pontosabb lenne úgy mondani, hogy megérteni vél), és elrendez, feljavít, kiigazít, pontosít, tökéletesít, addig viszont itt éppen azt érti meg, hogy érthetetlenről van szó, és pontosan ezt próbálja ábrázolni. Az átláthatatlant, kiismerhetetlent nem próbálja meg racionális keretek közé szorítva uralni, hanem éppen átláthatatlanságát és irracionálisát mutatja be. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy innentől kezdve irracionális művek születnek, azt viszont igen, hogy a megzabolázás kudarca, az uralás sikertelensége önmagában is elegendő képtémává válik. Az irracionális, rendezetlen, rendezhetetlen, alárendelhetetlen és kimondhatatlan kerül be a mű vonatkozási és értelmezési rendszerébe.

Mindennek egy igen látványos példája a fentebb említett franciakert ellenpárja, az angolkert. Míg a franciakert tervezője és kertésze a leggondosabb geometria alapján irányba és méretre vágja a növényeket, addig az angolkertben sokkal rendezetlenebb megjelenést kölcsönöz neki. Fontos azonban megjegyezni, hogy nem a szabadjára hagyott természet képét látjuk itt, hiszen egy tökéletesen rendezetlen (angol)kert néhány év után nem maradna meg kertnek, hanem dzsungellé változna. Ezért a rendezetlenség látszólagos lesz, habár görbe utak és belógó fák, elszórt – és különböző korok és területek stílusait magukon viselő – épületek jelennek meg, mégis, ezt aanyag összeszedetlenségét is irányítani kell. Az út lehet görbe, de azért meg kell tervezni, hogy a kanyarból „véletlenül” mégiscsak rálássunk a neogót várkastélyra, a kínai pagodára, vagy a műrom remetelakra, ahol műremete éli műületét, akinek legfőbb dolga, hogy néha, természetesen szintén véletlenül, összefusson a mű vagy valódi álmodozásába merült magányos sétálással.

¹ Pierre Hadot: *Il velo di Iside*. Einaudi, Torino, 2006. 207. o.

Felfigyelhetünk egy már-már paradoxon-gyanús vonatkozásra: az angolkert is bemutat, csak rejtetten, és a különbség talán csak annyi, hogy ezt nem a rendezettség gőgjével, hanem a rendez(het)etlenség alázatával teszi. A bemutatás tehát magán viseli a bemutatás követelményét, az ábrázolás megtervezésének tudatosságát, csak itt egy szabálytalan és irracionális megjelenés megtervezéséről – és bemutatásáról van szó.

Fontos látnunk, hogy a bemutatás csak akkor lehetséges, amikor a természettel való közvetlen kapcsolat elveszett. Érdekes felidézniünk Joachim Ritter szavait: „A táj az érző és érzékeny szemlélő számára a látványban esztétikailag jelen lévő természet.”² Ritter Georg Simmelre is visszautalva a természet egyes elemeinek egymásmellettségét még nem tekinti tájnak, csak ha gyakorlati cél nélkül, szabad élvező szemléletben fordulunk feléjük. Humboldt nyomán állítja, hogy az esztétikaiban az a természet jelenik meg, ami a természettudomány számára már a használat és kizsákmányolás tárgyává válik. Amikor a természetet nem lehet a tudomány fogalmával kimondani, az esztétikai felelőssége lesz azt érzékelhetővé tenni. Másrészt erre az eltávolodásra, a természet feletti társadalmi uralomra tulajdonképpen szükség is van, ahhoz, hogy a táj, azaz a természet esztétikai szemlélete megvalósulhasson.

A tájkép tehát – azáltal, sőt, amellet, hogy – bemutatás, végeredményben mégiscsak közvetítés is. A közvetlenség elvesztéséért cserébe viszont nagyobb fokú személyességet kapunk. A természet tájként való bemutatása során az alkotó immáron nem erőltet rá tárgyra „külső” vagy természet-idegen rendező-elvet, az irracionális elemet viszont meghagyja, épp azáltal, hogy a szubjektív vonatkozásnak ad nagyobb teret, hiszen a lényeges immáron az lesz, hogy a leképezésnek képként legyen értelme. Ha képként működik, akkor viszont lehet irracionális, sőt, irreális is (vö. például a capriccio fejlődését).

Az alkotó tehát hagyja, hogy az átláthatatlan annak is maradjon meg és annak is látszódjon. A fentiekre utalva a ráció ily módon tehát nem tűnik el, csak az irracionális irracionálitása bemutatásának eszközévé válik. A megjeleníthetetlen ábrázolásáról van szó. Egyetérthetünk Sergio Givone megállapításával, hogy a romantikus festészet legfontosabb törekvései közé tartozik, hogy „az ábrázolhatatlant ábrázolja – vagy azt, ami már nem ábrázolható, vagy ami sosem volt az”, ahogy arra *A semmi története* című könyvében utalt.³

Az irracionális racionalizálásának kérdése ugyanakkor nem csupán elméleti probléma, hanem konkrét művészeti gyakorlati vonatkozásai is lehetnek. Alexander Cozens például a személyes látvány (pillantás-megpillantás) racionalizálásával, objektíválásával jut el az irracionális bemutatásának kísérleté-

² Joachim Ritter: A táj (1963). In. uő: *Szubjektivitás*. Atlantisz, Budapest, 2007. 127. o.

³ Sergio Givone: *Storia del nulla*. Laterza, Roma-Bari, 2008. 83. o.

hez. *Új módszer eredeti tájkép-kompozíciók rajzi kialakításának megsegítésére* címmel könyv formában is megjelentetett elmélete és módszere alapján a lehető legszemélyesebb és legvéletlenebb módon alakított ki tájakat. Ahogy írja:

„Egy tájkép komponálása és invenciója nem a természet részletének másolásáról (imitálásáról) szól, hanem annál több: a művészetten keresztül a természet általános alapelveinek ábrázoló formába öntése. Egy foltot létrehozni annyit tesz, mint a tintával a papíron tömegeket megalkotni, melyek véletlen(ül) vonal nélküli formákat eredményeznek, és amelyek az elmének bizonyos ideákat sugalmaznak. Ez megfelel a természetnek: a természetben ugyanis a formák nem vonalak által különülnek el, hanem az árnyék és a fény játéka által. (...) Ugyanaz a folt képes más embereknek más ideákat sugalmazni, és ennek figyelembe vételével ezen eljárás alapvető jellemzője az invenciók képesség fejlesztése és ezáltal sokkal hatékonyabb az egyszerű természettanulmányozásnál.”

Cozens eljárása, amit Jean Starobinski „interpretált tasizmusnak” nevezett,⁴ abból állt, hogy a papírra véletlenszerűen kerülő foltok továbbalakításából bontotta ki a tájakat. A véletlenszerűen (irracionalis) születő foltok formájuk révén természeti formákra emlékeztetnek, a beelátás, felismerés során pedig ezeket ki lehet bontani, tovább fejleszteni, hiszen „formálisan” a tömegek megjelenése a természet látványának, a tájképnek struktúrájára utal. A formák illetően továbbfejlesztése révén aztán egy olyan természetképet kapunk, mely egyrészt teljesen „racionális”, hiszen a táj formája objektív törvényszerűségeinek figyelembe vételével készült, és a látvány alapvető jellemzőit veszi figyelembe, másrészt viszont véletlenszerűségéből (is) következően teljesen szubjektív, annál is inkább, mert ugyanaz a forma mást jelenthet más és más szemlélőnek. Itt Cozens természetesen egy antik eredetű, de a reneszánszban továbbfejlesztett gondolatkörhöz is csatlakozik: a természet mint alkotó és a természeti képződmények véletlen műalkotás-jellegének toposzához. Ez a toposz inspirálta a kő erezetéből kibontakozó festményeket, vagy, fordítva, a festészetben az imitált követ. Leonardo híres megállapítása, miszerint a falakon látható foltok (beázások), repedések vagy akár hamu, felhő és sár is segítik a fantáziát csak egyik állomása ennek a hagyománynak, amit egyébként Horst Waldemar Janson kitűnő, Erwin Panofskynak dedikált tanulmányában göngyöltett fel.⁵

⁴ Jean Starobinski: *L'invenzione della libertà. 1700–1789*. Abscondita, Milano, 2008.

⁵ Horst Waldemar Janson: The “Image Made by Chance” in Renaissance Thought. In: *De artibus opuscula XL. Essays in Honour of Erving Panofsky*. Ed.: Millard Meiss, New York University, New York, 1996. 1. 254-266

Cozens újítása az volt az antik és reneszánsz elméletekhez képest, hogy nem csupán meglátta a már meglévő formákban a hasonlóságot, hanem ösztönözte ilyen véletlen formák létrehozását, ahol a véletlent egyfajta irányítás révén befolyásolni is próbálta, ahogy fogalmazott: „a production of chance, with a small degree of design” (a véletlen műve, egy kis adag megtervezéssel).⁶

Törekvésében tehát irracionális és racinalizált egyesítésével akart létrehozni egy olyan természetképet, mely az egyéni nézetet figyelembe – sőt, alapul – véve születik. Ebből a szempontból tehát nem a ráció teljes kizárásáról van szó, sőt. Mind a vizsgált kor, mind pedig a későbbi korok művészei, és a kortárs alkotók is tisztában vannak azzal, hogy „véletlenül” nem lehet művet alkotni. Nincs irracionális művészet. Akkor sem, ha látszólag egészen különböző megjelenésű műveket nagy kísértés lenne ez alapján osztályozni: előre ugorva késői példaként említhetünk olyan szembeállításokat, mint mondjuk Piet Mondrian és Jackson Pollock művei. Annak ellenére, hogy egymás mellé téve az egyikről – természetesen Mondrian képéről – mondhatjuk, hogy merev illetve merevnek tűnő struktúrája egy racionálisabb alapállást sejtet, mint Pollocké, mégis elmondható, hogy mindkettő mögött egyaránt erős megfontolás húzódik, sőt, összeköti őket a művészet mibenlétére való fokozatos rákérdezés. Mondrian – aki egyébként épp a tájból indult ki, például fák vagy szélmalomok formájából – fokozatos stilizálási, tisztítási, redukciós folyamatok révén jutott el a végső alapstruktúrákig, hogy így a felületen a lehető legkevesebb eszközzel, a legtisztábban mutathassa fel az absztrakttá formált látvány arányaiban rejlő harmóniát.

Pollockot szintén a művészet végső – illetve alapvető – kérdések foglalkoztatták, találóan jegyezte meg róla kollégája, Robert Motherwell festő, miután látta 1944-es kiállítását Peggy Guggenheim galériájában, hogy: „Legalapvetőbb problémája (kérdése), hogy felfedezze, hogy mi a valódi tárgy. És mivel gondolatainak médiuma a festészet, a megoldásnak magából a festészet folyamatából kell kinőnie.”⁷ Motherwell tömören megfogalmazott meglátásának helyességét igazolja, hogy néhány évvel később Pollock saját munkamódszeréről is hasonlóan nyilatkozott: „Amikor benne vagyok a festményemben, nem vagyok tudatában annak, hogy mit teszek. Csak egy bizonyos „megszokási” periódus után kezdem el látni, hogy milyen irányba indultam. Nem félek változtatni rajta, vagy akár megsemmisíteni a képet stb. mert a festménynek saját élete van. Én csak próbálkozom, hogy ez átjöjjön.”⁸

⁶ Idézi Janson, op. cit.: 265. o.

⁷ Idézi: David Anfam: *Abstract Expressionism*. Thames and Hudson, London, 2002. 108-109. o.

⁸ Idézi Anfam, op. cit.: 125. o.

Nehéz eldönteni az angol alapján, („When I am in my painting”), hogy pontosan mire gondol, sőt, elképzelhető, hogy szándékosan választotta a kettős értelmű kifejezést, utalva egyrészt arra, hogy fizikálisan szó szerint benne van a képben, a nagy méretű vásznak gesztuális megalkotása során, másrészt pedig – ehhez kapcsolódva – a festés aktusának előtérbe állításáról is szól. A festmény, mint tárgy így a festés, mint irracionális aktus eredménye. Irracionális, illetve irracionálisnak induló, de aztán a végén kontrolláltabb aktus, hiszen Pollock, akárcsak másfél évszázaddal korábban Cozens, tudta, hogy képet alkot, ami ráció nélkül sosem fog menni.

***„... csak az ész többlete, és nem az ész
deficitje gyógyíthatja azokat a sebeket,
amelyeket az ész-szerszám ejtett az
emberiségen...”***

ÉSZKIJÁRAT. AZ EPISZTEMOLOGIAI STÁTUSZOK LOGIKAI TÖRVÉNYE

SUTYÁK TIBOR

A logikát lehet tudni, és lehet csinálni. A logikát tudni annyit tesz, hogy az ember explicit formára képes hozni a logikai fogalmakat és a következtetési szabályokat. Amikor a logikáról beszélek, nem *A* logikáról beszélek, vagyis természetesen nem állítom sem azt, hogy egyetlen darab logikai rendszer vagy elmélet létezik (ez *prima facie* hamis volna), sem azt, hogy valamelyik logikai rendszer (mondjuk a klasszikus elsőrendű logika) privilegizált, megalapozó, integráló vagy egyéb bajnoki pozíciót vindikálhatna magának. Logika alatt a deduktíve, azaz szükségszerűen érvényes következtetések elméletét értem, más szóval a következtetések igazságmegőrző kapacitásának kidolgozását, megint más szóval szabályok rendszerét, amely révén elérhető egy olyan mondathalmaz, amelyben a nem logikai konstansok tetszőleges interpretációja esetén a premisszaként szereplő mondatok és a konklúzióként szereplő mondat tagadása együttesen inkonzisztenciát eredményeznek (legalábbis a standard esetekben: vannak logikai rendszerek, amelyekre az utóbbi leírás nem teljesül). A logikát csinálni pedig azt jelenti, hogy az ember képes kompetens módon *használni* a logikai fogalmakat (anélkül akár, hogy reflexív hozzáférése volna hozzájuk), képes egy érvényes következtetés levonására. A tudás és a csinálás négy különböző kombinációban állhat viszonyban egymással. Lehetséges, hogy az ember tudja is, csinálja is a logikát (nem a logika-professzorokra gondolok, akik például logikai rendszereket építenek fel és tesztelnek – habár ők is nyilván működtetnek a logikai szabályok kieszelése közben logikai szabályokat). Lehetséges, hogy tudja, de nem csinálja (elképzelhető, hogy valaki képes arra, hogy felmondja például a De Morgan törvényeket, miközben minden esetben elrontja következtetéseit, amikor konjunkcióról diszjunkcióra kell jutnia). Az is meglehet, hogy nem tudja, mégis csinálja (soha meg nem tudná mondani, hogyan is néz ki egy érvényes következtetés, de ha a gyakorlatban arra kerül a sor, hideg fejjel halad lépésről lépésre az igazságérték megőrzésével). Végül lehet, hogy sem nem tudja, sem nem csinálja (nincsen füle-farka annak sem, ahogy gondolatmeneteiről gondolkodik, és annak sem, ahogy gondolatmeneteit levezényli).

A lehetőségek e négyesével kapcsolatban kérdések sora merül fel. Vajon mind a négy lehetőség egyformán plauzibilis? Valóban elfogadható, hogy valaki megátalkodottan helyesen következtet, miközben fogalma sincs a logiká-

ról? Ha valaki mind elméletileg, mind a gyakorlatban folyton megsérti a helyes következtetés szabályait, mennyiben tekinthető racionális lénynak – azaz: a racionalitás kritériuma pusztán annyi-e, hogy az ágensnek egyáltalán legyenek gondolatmenetei, vagy az is, hogy ezek a gondolatmenetek legalább tendenciózusan korrektek legyenek? Az is kérdéses, hogy amennyiben az észhasználó helytelen logikai elmélettel rendelkezik (vagy nem rendelkezik semmilyen logikai elmélettel), és következtetései sem állják ki a deduktív ellenőrzés próbáját, megeshet-e, hogy az észhasználatot igénylő helyzetekben praktikusán mégis elboldogul? És ha ez megeshet, akkor milyen alapon mondható, hogy rosszul csinál valamit? Vagyis fenntartható-e az érvényes következtetési szabályok kényszerítő jellegéről alkotott meggyőződés, ha a szabályok megsértése nem jár szembeszökő hátránnyal az észhasználóra nézve?

A logikai elmélet és a logikailag korrekt gyakorlat kettéválasztása felveti a logikai vizsgálódások episztemikus relevanciájának és episztemológiai státuszának problémáját. Episztemikus relevancia alatt az értendő, hogy a logikai elvek reflektálása milyen mértékben jut szerephez a mindenkori észhasználó racionális viselkedésében. Az episztemológiai státusz kérdése pedig a logika pozíciójára vonatkozik a világ megismerésének ügyében. Alapvetően arról van szó, hogy a logika a megismerés tárgya, eszköze, vagy mindkettő, és ha mindkettő, akkor ez a tárgy és ez az eszköz milyen viszonyban áll egymással. Amennyiben a logika nem más, mint elvek és szabályok együttese, amit a formális rendszerek kidolgoznak és megjelenítenek, akkor a logikai kutatások egy diszciplináris közösség relevanciakörébe tartoznak, és ilyképpen a logika, csakúgy, mint a tiszta matematika, tanulmányozható, tanítható és tanulható, függetlenül attól, hogy alkalmazható vagy alkalmazandó-e a mindennapi észhasználatban. Ez tehát a *diszciplína* episztemológiai státusza. Amennyiben a logika a mindennapi észhasználat implicit rendjébe tartozik, akkor szabályai nem pusztán a feltárandó világ részei (a diszciplína persze része a világnak), hanem a feltárásmódok részei is, és a vizsgálódások voltaképpen explikációként foghatók fel. Ekkor a logikát az *instrumentum* státusza illeti meg. És amennyiben a logika diszciplína is és instrumentum is, a logikai vizsgálódások kettős episztemológiai státuszba kerülnek: szólnak a világról és a világ megismerésének módjáról, és akkor fel kell tenniük azt a *transzcendentális* kérdést, hogy a megismerés módja miképpen befolyásolja a megismerés tartalmát.

Világos, hogy az episztemológiai státuszok problémája közvetlenül kapcsolódik a logikai reflexió és a logikus gondolkodás variáció-négyeséből fakadó kérdésekhez. Ha a logika diszciplína, akkor elgondolhatók a pragmatikusan sikeres észhasználat olyan lehetőségei, amelyek nem támaszkodnak logikai belátásokra, de (mintegy véletlenül) eleget tesznek e belátások igényei-

nek. Ha a logika diszciplína, akkor ráadásul elgondolható a pragmatikusan sikeres észhasználat olyan lehetőségei, amelyek vagy támaszkodnak, vagy nem támaszkodnak logikán kívüli belátásokra, és nem is tesznek eleget a logikai belátások igényeinek. Ha viszont a logika instrumentum (vagy az is), akkor az első lehetőség valószínűtlen, a második pedig elgondolhatatlan.

Mármost az nem kétséges, hogy a logika diszciplína – ez empirikus ügy: vannak tankönyvek, monográfiák, szacikkek és egyéb kiadványok, amik a tárggyal foglalkoznak, amiként léteznek intézmények, kutatók és tanárok, amelyek és akik professzionálisan művelik a logikát (valójában elegendő volna rámutatni egy „Logika tanszék” táblára egy egyetemi folyosón, hogy a dolgot elintéztetnek nyilvánítsuk). Az ellenben, hogy a logika instrumentum-e, és ha igen, minek az instrumentuma, nem triviális. Ez utóbbi kérdésben egyaránt támaszkodhatunk empirikus és elvi megfontolásokra.

A hatvanas évektől a mai napig kognitív pszichológusok kísérletek hosszú sorát végezték el arra vonatkozóan, hogy a mindennapi észhasználat ügyeiben átlagosan jól teljesítő alanyok hogyan boldogulnak olyan következtetési feladatok elvégzésével, amelyek explicit következtetési szabályok alkalmazásával jól ellenőrizhetők (Evans et al 1993., Kahneman et al. 1982.). Noha a kísérletek nagy többsége valószínűségi következtetéseket tesztelt, egy részük szigorúan deduktív szabályok betartását vizsgálta. Ezek közül a legfontosabb Peter Wason többször megismételt kiválasztási tesztje (Wason, 1968.). Ez lényegében egy kondicionális állítás igazságfeltételeinek alkalmazását tesztelte. Az újra és újra elvégzett próbák egyikében sem válaszolt helyesen az alanyok több mint tíz százaléka (az egyik esetben 128 egyetemi hallgató közül mindössze öt adott helyes választ). A kísérlet arra mutat, hogy közönséges okoskodásainkban a deduktív következtetési szabályokat meglepő mértékben ignoráljuk. (Egyébként nem egyenlő mértékben: a kísérletek arra is rámutattak, hogy a *modus ponens* érvényesítésében az átlagos észhasználó messze korrektebb, mint a *modus tollens* esetében – a kontrapozíció a járatlan elmén könnyedén kifog.)

Gilbert Harman más oldalról közelít a kérdéshez (Harman, 1986.). Mint állítja, a deduktíve érvényes következtetés eminens logikai szabályai mondatok (esetleg: propozíciók) közötti viszonyokat határoznak meg, míg a hétköznapi észhasználat a nézetek megváltoztatásához (*change in view*) vezet. Abból, hogy *p* és *ha p, akkor q*, deduktíve következik, hogy *q*, ám abból, hogy valakinek van egy *p* meggyőződése, továbbá arról is meg van győződve, hogy a *ha p, akkor q* viszony fennáll, nem következik pragmatikusan, hogy az illető *q* meggyőződést is a magáévá tegye. Azért nem, mert lehet, hogy *q* elfogadása ellenkezik alapvető világlátásával, gyakorlati érdekeivel, pszichológiai diszpozícióival. A nézetek megváltoztatását logikán kívüli elemeknek (is)

motiválniuk kell. Harman különbséget tesz az érv vagy implikáció teoretikus fogalma és az észhasználat (*reasoning*) vagy következtetés gyakorlati fogalma között. Szerinte szigorúan véve nincs logikai következtetés, csak logikai *implikáció*, következtetésről akkor beszélünk, ha valamilyen racionalizáció eredményeképpen elhatározásra jutunk, helybenhagyjuk, vagy megváltoztatjuk korábbi meggyőződéseinket. Utóbbi teljes egészében racionális folyamat, csak éppen nem logikai folyamat. A (gyakorlati) következtetéseink szinte soha nem deduktívak (úgy véli, hogy a deduktív argumentáció premisszahalmazból a konklúzió felé haladó menete életszerűtlen, még a matematikai tudományokban is), hanem induktívak vagy abduktívak (következtetés a legjobb magyarázatra), azaz lényegében hiányzik belőlük a logikai implikáció legfontosabb tulajdonsága, az igazságmegőrzés. Ettől függetlenül azonban racionálisak és sikeresek. Sikereségük titka a relevancia. Abból, hogy van egy p meggyőződés, például, hogy most fekete nadrág van rajtam, logikailag rengeteg más meggyőződés következik: az, hogy a nadrágom nem sárga, hogy nem lehetetlen, hogy a nadrágom fekete, hogy vagy az áll fenn, hogy fekete nadrág van rajtam, vagy az, hogy Oszama bin Laden feltámadt Vietnamban... – a sort a végtelenségig lehetne folytatni. De szerencsére nem kell, hiszen ezek irreleváns meggyőzések, nem tartom őket számon, nincs is szükségem rájuk. Az viszont, hogy nem szoknyát viselek, nem következik logikailag pusztán abból a meggyőződésből, hogy fekete nadrág van rajtam, gyakorlatilag mégis erre következtetek, és ez esély arra, hogy megnyugodjak. Hétköznapi következtetéseink logikai szempontból a leggyakrabban inkonzulzívak, nélkülözik a deduktív szigort, és egyáltalán a dedukció masinériáját. Röviden tehát: a deduktív gondolatmenetek logikaiak, de nem feltétlenül következtetések; a nem-deduktív gyakorlati gondolatmenetek ellenben következtetések, de nem feltétlenül logikaiak.

Ezek a megfontolások arra hajlamosíthatnak, hogy a logikai eszmélkedés episztemológiai státuszának kérdésében elfogadjuk a diszciplína és az instrumentum elválasztását, vagyis azt, hogy a logikát lehet tudni anélkül, hogy csinálnánk, lehet csinálni, anélkül, hogy tudnánk, sőt a legradikálisabb opció kínálja magát: lehet racionálisan és sikeresen gondolkodni anélkül, hogy a logikát akár tudnánk, akár csinálnánk.

Tekintsük tehát azt az elgondolást, amely szerint a deduktív logikai elvek és szabályok irrelevánsak a praktikus következtetési műveletekben. Sem kedvem, sem időm, sem képességem arra nincs, hogy áttekintsem a praktikus következtetési manőverek egész készletét (az utóbbi évtizedekben óriási szakirodalom vizsgálja ezeket), ezért sematikus és jól átlátható mintázatokat vizsgálok csupán. Az egyszerűség kedvéért elfogadom Peirce nagyvonalú felosztását, amely a következtetéseket (ő azért a dedukciót is annak tekinti)

egy hármas csoportosításban kategorizálja. Eszerint léteznek deduktív, induktív és abduktív (más néven: retroduktív) következtetések. Mindhárom mintázat – az áttekinthetőség további növelése érdekében – egy szabályt, egy esetet és egy eredményt foglal magában. Példa gyanánt Phil Gordon egyik pókerjátékosok számára alkotott aranyszabályát választom: *akinek jó lapja van, az nagy emelés után az asztalnál sokat beszél.* Nézzük meg, hogyan viselkedik ez a szabály a mondott következtetési mintázatokban.

A dedukció egy szabály érvényesítése egy esetre, amikor az eredmény szükségszerűen következik a premissákból. Példánk esetében tehát:

Akinek jó lapja van, nagy emelés után az asztalnál sokat beszél.
(szabály)

S-nek jó lapja van. (eset)

Tehát S nagy emelés után az asztalnál sokat beszél. (eredmény)

Ez egy nyilvánvalóan érvényes következtetés, ám, mint Harman minden bizonnyal megjegyezné, teljességgel irreleváns. A pókerasztalnál nem arra kell rájönni, hogy ki beszél sokat, hanem arra, kinek milyen lapja van.

Az induktív okoskodás alapesetében a cél az általános szabály kiderítése az esetekből és az eredményekből kiindulva. A következőképpen:

S-nek jó lapja van. (eset)

S nagy emelés után az asztalnál sokat beszél. (eredmény)

Tehát akinek jó lapja van, nagy emelés után az asztalnál sokat beszél.
(szabály)

Ez nem igazságmegőrző, és nem kényszerítő erejű következtetés. Valószínűségekkel, nem pedig szükségszerűséggel dolgozik, és természetesen ismételt megfigyeléseken kell alapulnia: minél több hasonló formájú esetet és eredményt sikerül megfigyelni, a szabály annál nagyobb valószínűséggel állítható. Habár a deduktív eszmény szempontjából hibásnak számít, heurisztikai értéke igen nagy lehet. Így akár a mindennapi meggyőződés kialakításában, akár a tudományos hipotézis-alkotásban kiemelt szerepet kaphat.

A harmadik mintázat az abdukción alapul, amelynek az általános szabály és egy eredmény birtokában az esetre következtetünk:

Akinek jó lapja van, nagy emelés után az asztalnál sokat beszél.
(szabály)

S nagy emelés után az asztalnál sokat beszél. (eredmény)

Tehát S-nek jó lapja van. (eset)

Az abdukció ebben a formájában egy súlyosan elrontott *modus ponens*, nem kényszerítő erejű és nem is igazságmegőrző, gyakorlati jelentősége viszont annál nagyobb. Ismert eredményből a legjobb magyarázatra következtetünk általa. Voltaképpen ez Sherlock Holmes módszere, ezzel dolgoznak a diagnoszták, a régészek, ezzel dolgozik mindenki, aki megkísérel összeállítani egy értelmes eseménysort, ami egy tapasztalt helyzethez vezetett. Kétségtelen, hogy bármely tapasztalt helyzet vagy tény esetében számos alternatív magyarázat, események számos más láncolata gondolható el, de az abduktív észhasználó arra törekszik, hogy a legelegánsabb, azaz a legtakarékosabb, és háttér-meggyőződéseivel leginkább harmonizáló, pragmatikusan is releváns verziót tárja fel.

Amennyiben Gilbert Harman a fején találja a szöveget, gyakorlati, vagyis nézetváltozással járó következtetéseinkben főként induktív és abduktív mintázatokat használunk, ezek pedig a deduktív logika szempontjából érvénytelenek, a deduktív logika viszont a gyakorlati következtetések szempontjából irreleváns. Harman érve akkor talál célba, ha ezek a gyakorlati mintázatok valóban tisztán leválaszthatók a deduktív érvelésről. Én azonban úgy gondolom, hogy ez a leválasztás nem lehet teljes. Más szóval azt állítom, hogy a valószínűségi alapú gyakorlati észhasználat nem nélkülözheti a deduktív mozzanatot.

Az indukció, ha jobban belegondolunk, feldarabolható deduktív lépések sorára. A valószínűség mértékének megállapításakor számítást végzünk, márpedig a számítás, akár explicit matematikai apparátussal történik, akár pusztán intuitív eszközökkel, deduktív. Ha úgy gondolom, hogy egy tízezer egységből álló populáció esetében egy ezres minta alapján nagyobb valószínűséggel következtethetek egy szabályszerűsége, mint egy százas minta alapján, akkor ez a megfontolásom egy deduktív statisztikai kalkuláció eredménye. De ennél is fontosabb, hogy egy valószínűségi következtetés *elfogadása*, vagyis a Harman által emlegetett nézetváltozás azt a deduktív szabályt működteti, amely szerint ha valami kellően valószínű (vagy valószínűbb, mint az alternatívája), akkor célszerű elfogadni, márpedig *x* szabály (például Gordon fecsegés-szabálya) érvényesülése valószínű, tehát *x*-et célszerű elfogadni. Vagyis ami a különböző mértékben valószínű lehetőségek közötti motivált választást kikényszeríti, az egy deduktív lépés.

Az abduktív következtetésnél is felismerhető a deduktív mozzanat. Amikor Gordon a nagy licit megtétele utáni fecsegésből arra következtet, hogy ellenfelének erős lapja van, a *legjobb* magyarázatot keresi a viselkedésre. Az pedig, hogy melyik a legjobb magyarázat, úgy dönthető el, hogy a hipotézis kialakítása után azt esetként az általános szabályhoz kötjük, és megnézzük, hogy az eredmény következik-e belőle – vagyis lefuttatunk egy szabályos

deduktív gondolatmenetet. Ekkor mondható, hogy az eredmény illeszkedik az ismert szabályokhoz és tényekhez, vagyis hogy az esetet felderítettük. Az illeszkedés a kulcs: valójában azt jelenti, hogy ha a magyarázat helyes, az eredmény levezethető a szabály felhasználásával. Megadhatók persze alternatív szabályok is, ám azok kiválasztását a megelőző (heurisztikus) indukción szűri. A Harman-Gordon játszmában a *riveren* mindig a dedukción jön fel.

A dedukción kiküszöbölhetetlensége miatt beszélhetünk egyáltalán helyes és helytelen következtetésről mind az elméleti, mind a gyakorlati észhasználatban. Valaki hiheti azt, hogy amennyiben elfogadja, hogy *p*, és elfogadja, hogy *ha p, akkor q*, de kiderül, hogy *nem-p*, ezért kénytelen elfogadni, hogy *nem-q*. Valaki hihetné, hogy mivel a nem manipulált rulettkeréken átlagos szórásban egyenlő számban áll meg a golyó a piros és a fekete mezőben, és már háromszor egymás után a feketén állt meg, tehát 75%-os valószínűséggel most a pirosra fog megállni. De aki ilyesmiket hinne, rosszul tenné. Aki helyesen következtet, tartózkodik ezektől az egyébként igencsak kínáló mintázatokról. És tartózkodása, válogatósága azt mutatja, hogy elvek szerint tájékozódik – márpedig aki elvek szerint tájékozódik, az reflektál az elvekre.

Ezen a ponton egy ma már klasszikus probléma tolakszik előtérbe. Milyen alapon helyesek a helyes következtetési szabályok? Más megfogalmazásban: mi igazolja a logikai elveket? A helyes következtetés standard értelmezése szerint alkalmazásakor igaz premissákból *szükségszerűen* igaz konklúzióhoz jutunk. De éppen a szükségszerűség okozza a legnagyobb kalamajkát. Éspedig azért, mert helyes deduktív következtetés szükségszerűen igazságmegőrző karaktere nem alapulhat kontingens – fizikai vagy pszichológiai – tényeken. A logikai platonizmus pedig, túl azon, hogy rettentő körülményes metafizikai elméletekhez vezet, ismeretelméletileg sem megnyugtató. Ha a logikai elvek nem részei a téridőbeli világnak, az oksági hatások pedig a téridőbeli világ viszonyai között érvényesülnek, akkor a logikai elvek epifenomenálisak, azaz nincs oksági hatékonyságuk. Csakhogy az észhasználó lények a téridőbeli világ lakói, és mivel ilyenek, a logikai elvek nem hathatnak rájuk, és ha nem hatnak rájuk, nem is érvényesíthetik azokat. (A *megragadás* metaforája aligha orvosolja a problémát.) Olyan elméletre volna szükség, amely nem köteleződik el sem a pszichologizmus, sem a platonizmus felé. Erős a gyanú azonban, hogy minden ilyen elmélet óhatatlanul körkörös lesz.

A problémát első látásra könnyű irrelevánsnak minősíteni. Vannak logikai diszpozícióink, élünk velük, de hogy igazolhatók-e vagy nem, az merő szórászhasonlat. Csakhogy amikor vitatjuk, kétségbe vonjuk mások vagy magunk következtetéseit, amikor meg akarunk győzni valakit, szóval amikor azt mondjuk, hogy márpedig ebből és ebből *ez*, és nem pedig *az* következik, explicit logikai elvekre, nem diszpozíciókra hivatkozunk. Ha minden kötél

szakad, azt mondjuk, hogy márpedig p -ből és *ha* p , *akkor* q -ból igenis következik q , mert a *modus ponens* egy érvényes következtetési szabály (nem kell, hogy tudjuk a nevét, elég, ha leírjuk valahogyan). De ha vitapartnerünk megmakacsolja magát, és azt tudakolja, hogy hát ezt meg miből gondoljuk, akkor bajban vagyunk.

Paul Boghossian a témát tárgyaló tanulmányában a következőképpen elemzi a lehetőségeket. Egy érvényes következtetési szabály vagy igazolható, vagy nem. Ha nem, fegyvertelenek leszünk a szkeptikussal szemben, de teendőnk nincs. Ha igen, akkor vagy következtetési úton igazolható, vagy nem-következtetési úton. Ha nem következtetési úton, akkor valamiféle, az észlelési tapasztalathoz hasonló hozzáférést, mondjuk egy logikai intuíciót kell konceptualizálnunk. De ha ezt tesszük, akkor meg kellene magyaráznunk, hogy az micsoda, hol székel, hogyan működik, és miért mond csődöt olyankor, ha rosszul következtetünk. Ezek nem egykönnyen megválaszolható kérdések. Ha viszont az igazolás következtetési úton történik, akkor nagy a veszélye, hogy fel fogjuk használni az igazoláskor az igazolandó elvet. Amikor pedig *egyáltalán* a helyes következtetés szabályait kell igazolni, akkor okvetlenül alkalmaznunk kell ezeket a szabályokat.

Pontosan ezt a gondolatot alkalmazza Quine a logikai elvek konvencionalista igazolásával szemben (Quine, 2002.). Amennyiben azt állítjuk, hogy a helyes következtetés szabályait konvenciók rögzítik és igazolják, akkor ezzel azt mondjuk, hogy a helyes következtetések a konvenciókból következnek. Azonban a konvenciók általánosak, tehát az, hogy mi következik belőlük az egyedi következtetési esetekre, maga is következtetés dolga. Márpedig nem tarthatjuk fenn egyszerre azt az állítást, hogy bizonyos konvenciókból következik, hogy logikailag miből mi következik, és azt, hogy ami a konvenciókból következik, az abból következik, hogy logikailag miből mi következik.

A szabály-körköröség újra meg újra fellép. Boghossian megpróbál kijáratot találni a körfolyosóról a jelentés-konstituáló következtetésekben szereplő logikai konstansok fogalmi szerepére támaszkodva (Boghossian, 2000.), de ekkor a (felismert) helyes következtetésekből következő fogalmi szerepekből következnek a helyes következtetési szabályok. A körköröség sémája annyira masszívnak tűnik, hogy az ember sóvárogva gondol Heidegger unos-untalan ismételtetett frázisára, amely szerint nem az a kérdés, hogy hogyan lépünk ki a körből, hanem az, hogy hol lépünk bele. Enyhülést azonban nem hoz ez a nosztalgia.

A körköröségből fakadó igazolási nehézségek jelentőségét maga Boghossian radikalizálja, amikor bevezet két elvet a logikai elvek igazolása és azok használata közötti viszony ügyében. Az első elv szerint akkor jogos és ésszerű egy adott logikai elv szerint gondolkodnunk, ha meggyőződünk arról, hogy

az illető elv igazságmegőrző, vagyis ha az elv igazolt. A második elv az első kontraponáltja: ha egy logikai elv igazságmegőrző kapacitása nem igazolható, akkor nem jogos és ésszerű aszerint gondolkodnunk. Ezek az elvek a legkevésbé sem triviálisak, hiszen igen szoros kapcsolatot tételeznek fel a logikai elmélet és a logikailag korrekt gyakorlat között, a diszciplína és az instrumentum között. Kérdéses, hogy egyáltalán tarthatók-e. Hiszen amennyiben elfogadjuk Boghossian elveit, és ennek megfelelően, mivel igazolatlanok, jogtalannak és ésszerűtlennek minősítjük némely (vagy az összes) bevett következtetési szabályunkat, és ezért lemondunk alkalmazásukról, akkor mindezt érvényes következtetési szabályoknak megfelelően hajtjuk végre. Tegyük fel, hogy a legalapvetőbb helyesnek tekintett következtetési szabályok, a *modus ponens*, a *modus tollens*, a lánszabály és a kontrapozíció igazolhatatlannak bizonyul. Elfogadjuk a Boghossian-elveket. Ebből következően el kell fogadnunk, hogy az említett elvek használatra nem jogos és nem ésszerű. Ugyanakkor a legutóbbi belátás elfogadásához felhasználtuk a diszkreditált elvek valamelyikét. Vagyis amennyiben az elvek nem igazoltak, jogtalan és ésszerűtlen jogtalanságukra és ésszerűtlenségükre következtetnünk. Ha elfogadjuk Boghossian elveit, nem fogadhatjuk el Boghossian elveit.

Másfelől ha nem fogadjuk el ezeket az elveket, akkor a logikai elmélet (a következtetési szabályok helyessége) és a logikus gondolkodás gyakorlata közötti függetlenség felé kötelezzük el magunkat. Ekkor vagy azt állítjuk, hogy alapvető (deduktív) következtetéseink akkor is helyesek, ha nem igazoltak vagy nem is igazolhatók, vagy azt, hogy érvényes következtetéseink nem deduktíve, hanem máshogy, mondjuk pragmatikusan érvényesek. A második lehetőséget aláassa a nem deduktív következtetések érvényesítésében rejlő deduktív mozzanat. Az első esetben pedig kétséges, találunk-e olyan kritériumot, ami a helyességet elválasztja a helytelenségtől. Az igazságmegőrzés aligha lehet ilyen, mert az, hogy mely következtetés igazságmegőrző (melyeket tekintünk annak), azon múlik, hogy mely következtetés helyes (melyeket tekintünk annak). Félő, hogy a tiszta búza és az ocsú reménytelenül összekeveredik.

Aporetikus véget ér tehát mondandóm. A logikát tudni csak úgy lehet, ha csináljuk, csinálni csak úgy lehet, ha tudjuk. A diszciplína feltételezi az instrumentumot, ami a diszciplínát tételezi fel. Megáll az ész.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

Boghossian, P. (2000.) 'Knowledge of Logic' In. Boghossian, P. – Peacocke, C.: New Essays on the A Priori Oxford, Clarendon Press, 229-254.

Evans, Jonathan St. B. T., Newstead, S., Byrne R. M. J. (1993). Human Reasoning. The Psychology of Deduction Hove, Erlbaum

Harman, G. (1986.) Change in View: Principles of Reasoning Cambridge, MIT Press

Kahneman, D., Slovic, P., & Tversky, A. (1982). Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases . New York, Cambridge University Press.

Quine, W. V. O. (2002.) 'Igazság konvenció által' In. Forrai Gábor (Szerk.) Willard Van Orman Quine. A tapasztalattól a tudományig. Budapest, Osiris, 293-329.

Wason, P. C. (1968.) 'Reasoning about a rule' Quarterly Journal of Experimental Psychology 20. 273-281.

BEVEZETÉS

Minden plágiumgyanús esetet vizsgálunk. Tehát: Vannak plágiumgyanús esetek.” 1. állítás: Ez a következtetés helyes. „Az üres halmaznak nincs eleme. Tehát: Az üres halmaznak minden elemével van közös eleme.” 2. állítás: Ez a következtetés is helyes. 3. állítás: A két következtetés nem lehet egyszerre helyes.

KITÉRŐ TÉRRŐL ÉS IDŐRŐL

1. A tér és az idő sűrűn rendezett, tehát „a leggyorsabb futó soha nem fogja utolérni a leglassúbbat, mert az üldözőnek előbb el kell jutnia oda, ahonnan az üldözött elindult, és így a lassúbbnak mindig lesz valamekkora előnye.”¹ 2. A tér és az idő diszkrétan rendezett, tehát „[a]mi mozgásban van, az sem abban a helyben nem mozog, amelyben van, sem abban, amelyben nincs”.²

Tegyük félre a kérdést, hogy ezek az érvek megállják-e a helyüket? Számkra az a érdekes, hogy a premissákban foglalt két lehetőség egyáltalán felvetődik a térrel kapcsolatban. Nem az a meglepő, hogy különféle térfogalmaink lehetségesek. Hanem az, hogy ezek a fogalmak nem üresek; tehát hogy egymást kizáró térszemléleteink vannak. Ha szöveget tördelünk, a síkot diszkrét struktúráként szemléljük, amely egymással szomszédos, kiterjedéssel rendelkező, de oszthatatlan pontokból áll; ha telekhatárokat jelölünk ki, akkor kontinuumként. Még szembeszökőbb ez az idő esetében: a határidő-napló ideje diszkrétan, a sportteljesítményeké sűrűn rendezett.

Anakronisztikusan fogalmazva az apóriák Kant-kritikát fogalmaznak meg: szemléleti formáink nem alkotnak konzisztens rendszert. De ez nem jelenti azt, hogy ne lenne transzcendentális státuszuk. Egyrészt szükségszerű feltételek abban az értelemben, hogy ilyen vagy olyan szemlélet nélkül nem lehetséges észlelés és tájékozódás; ezt nevezhetjük globális szükségszerűségnek. Másrészt szükségszerű feltételek abban az értelemben, hogy egy-egy

1 Zénón 322. In. G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszokratikus filozófusok*. (Fordította Cziszer Kálmán és Steiger Kornél) Atlantisz, Budapest, 1998. 397.

2 Zénón 324. In. I.m. 398. o.

észlelési vagy tájékozódási helyzet kereteit egy adott térszemlélet szabja meg; az adott helyzethez nem önkényesen választunk térszemléletet. Ezt nevezhetjük lokális szükségszerűségnek. Ebben a megközelítésben Kant ott egyszerűsíti túl a dolgokat, hogy a lokális és a globális szükségszerűséget azonosítja egymással.

CARROLL TEKNŐSE

Akhillész és a teknős logikai versenyfutása egy bosszantóan egyszerű helyes következtetéssel indul:

- (a) Amik ugyanazzal egyenlők, egymással is egyenlők.
- (b) E háromszög szárai ugyanazzal egyenlők.
- (z) E háromszög szárai egymással is egyenlők.³

Az egyszerűség azért bosszantó, mert egy bonyolult, többszörösen kvantifikált relációs kijelentést – amelyhez hasonlóakat Fregéig lényegében képtelen volt kezelni a logika – erőltet bele egy, az arisztotelészi szillogizmusoknál is primitívebb következtetési sémába. Bosszúságunk azonban hamar tárgyat vált, miután a következtetés extra premisszákkal kezd terebélyesedni:

- (c) Ha (a) és (b) igaz, szükségképpen (z) is igaz.
- (d) Ha (a) és (b) és (c) igaz, szükségképpen (z) is igaz.
- ...⁴

A probléma standard megoldása szerint a végtelen regresszus kiküszöbölhető azzal, ha világosan megkülönböztetjük egymástól a premisszákat és a következtetési szabályokat.⁵ Az előbbiek tárgynyelvi kijelentések, az utóbbiak metanyelvek. Ez azonban nem megoldás. Ha az eredeti következtetés helyessége nem szorult indoklásra, akkor fölösleges a metanyelvi szabályra hivatkozni; ha azonban indoklásra szorult, akkor indoklásra fog szorulni az indokláshoz felhasznált metanyelvi következtetés is:

3 Lewis Carroll: "What the tortoise said to Achilles." *MIND N. S.* IV, 1895. 278. o. Vö.: Euklidész: *Elemek*. (Fordította Mayer Gyula) Gondolat, Budapest, 1983. 47. o.

4 I.m. 279. o.

5 Pl. „A Carroll által felállított csapdát a tárgynyelv-metanyelv megkülönböztetés segítségével persze ki lehet kerülni[...]” (Máté András: „A logika története”. In. Ruzsa Imre – Máté András: *Bevezetés a modern logikába*. Osiris, Budapest, 1997. 473. o.)

- (a') (a) igaz.
- (b') (b) igaz.
- (c) Ha (a) és (b) igaz, szükségképpen (z) is igaz.
- (z') (z) igaz.

És így tovább: a metanyelvi hierarchiában felfelé haladva újra végtelen regresszushoz jutunk.

A LOGIKA TRANSCENDENTALITÁSA

A regresszus-probléma szerintem legszellemesebb megoldását Wittgenstein kínálja. A *Tractatus* megközelítésében a logikai törvények nem az emberi elme működését írják le, de nem is sajátos absztrakt tényekről szóló igaz kijelentések, ahogy azt Frege és Russell gondolta; és végül nem esetleges konvenciókat rögzítenek, ahogy a logikai pozitivisták igyekeztek értelmezni Wittgensteint. A logikai törvények olyan formális összefüggéseket rögzítenek, amelyeknek a lehetséges tényállásokban és az azokat leképező kijelentésekben közösek kell lennie ahhoz, hogy létrejöhessen a leképezési viszony.⁶ A logikai törvények az értelmes kijelentések lehetőségfeltételei. Ugyanúgy nem szorulnak külső igazolásra, mint a kanti szemléleti formák.

A kanti párhuzam erősebb, mint elsőre gondolnánk. Wittgenstein a logikai lehetőségek összességéről, mint térről beszél, és a *Tractatus* több pontján hangsúlyozza a geometria és a logika analógiáját. (Pl. 3.032sk., 3.41sk.) Az analógia azonban kétszeresen is korlátozott. Egyrészt míg a transzcendentális esztétika szerint, ha képzetet nem is tudunk alkotni a geometriai törvényeket megsértő, vagy azoktól független tárgyakról, el tudunk gondolni ilyeneket. Mivel azonban a logikai tér az összes elgondolható lehetőséget foglalja magában, a logikai törvényeket megsértő lehetőségek – pontosabban lehetetlenségek – elgondolhatatlanok. (3.02sk.) Az analógia másik korlátja visszavezet kiinduló példáinkhoz.

A logikai törvényeknek a *Tractatus* szerint uniformnak kell lenniük; logikai tér egy van, és annak egységes a szerkezete. A következtetési formák felszíni összeegyeztethetlenségei esetleges ábrázolási konvenciók eredményei; az összeegyeztethetetlen szabályok a következtetésekben szereplő kijelentések teljes logikai analízisének eredményeképpen összhangba kerülnek. Ennek az uniformitásnak azonban súlyos ára van; az értelmes kijelentés

6 L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés.* (Fordította Márkus György) Atlantisz, Budapest, 2004. 2.18skk. A következő zárójeles hivatkozások mind erre a szövegre vonatkoznak.

lehetőségfeltételei, szemben a reprezentáció kanti lehetőségfeltételeivel, nem közvetlenül hozzáférhetőek. „A nyelv álruhába öltözteti a gondolatot”; „[a]z ember számára lehetetlen a nyelv logikáját közvetlenül kiemelni a köznyelvből” (4.002). Különös módon ennek ellenére képesek vagyunk kijelentéseket megérteni; de a megértés módjára éppen úgy nem tudunk reflektálni, ahogy azt sem tudjuk megmondani, hogy miképpen képezzük beszéd közben a hangokat (uo.). Az emberi elmében léteznie kell egy titokzatos logikai fakultásnak, amely tudattalanul elvégzi helyettünk kijelentéseink tudatosan rekonstruálhatatlan logikai elemzését. Ez alighanem a nyelv tractatusi víziójának legabszurdabb pontja. Súlyos ár a logika transzcendentalitásáért.

A LOGIKÁK TRANZSCENDENTALITÁSA

Tézisem a következő. A logika transzcendentális státusza fenntartható anélkül is, hogy elköteleznénk magunkat a logikai törvények uniformitása, vagyis egy kitüntetett logika egyeduralma mellett. Kései wittgensteini fogalmakkal: az értelmes kijelentés lehetőségfeltételei lehetnek nyelvjátékról-nyelvjátékokra különbözőek. Kiinduló példánkra visszatérve: az első következtetés feltételezhető informális következtetési kontextusában az univerzális kijelentések egzisztenciális súllyal rendelkeznek; a második következtetés halmazelméleti kontextusában nincs meg az egzisztenciális súly. Mindkét következtetés helyes a maga nyelvjátékának kontextusában; de ez a kontextus nem közös.⁷

Egyrészt a különbség nem a tudományos és a köznyelvi kontextus között van. Amikor például az „amik ugyanazzal egyenlők, egymással is egyenlők” kijelentést így elemezzük: „bármely x -re és y -ra igaz, hogy ha van olyan z , amelyre x is egyenlő z -vel meg y is egyenlő z -vel, akkor szükségképpen x egyenlő y -nal”, akkor a „szükségképpen” szót stiláris elemnek tekinthetjük, amely nem befolyásolja a következtetés helyességét. A metanyelvi „ha (a) és (b) igaz, szükségképpen (z) is igaz” kijelentésben viszont a „szükségképpen” szónak logikai szerepe van; a tárgynyelvi következményviszony meglétét csak szigorú kondicionálissal tudjuk kifejezni. Mindkét következtetésről feltehetjük, hogy tudományos kontextusban szerepelnek; mégis különböző logikai keretelméleteket használunk az ellenőrzésükhöz.

7 Ahogy a „nyelvjáték” terminus is jelzi, álláspontomat a kései wittgensteini nyelv-játékelmélet fogalmaival fogom kifejteni. A logika plurális transzcendentalitásának tézise azonban egyfelől nem korlátozódik a kései wittgensteini kontextusra, másfelől nem esik egybe a kései Wittgenstein logikafelfogásával. Az utóbbi elemzésére itt nincs lehetőségem, de nem is fogok rá támaszkodni.

Másrészt a pluralitás nem sérti a logikai törvények témafüggetlenségét. Nem a téma, hanem a diszkurzív szabályok döntenek el, hogy milyen logikai törvények érvényesek az adott kontextusban. Jó példa erre a klasszikus logika és az intuicionista logika szembenállása. A természetes számok univerzumáról beszélhetünk klasszikus logikai és intuicionista logikai nyelven. A különbség nem beszédmódok vagy stílusok különbsége, hanem a tárggyal kapcsolatos nyelvi-logikai intuíciónké. Maga a téma azonban – a bevett számolási gyakorlatunkból kirajzolódó aritmetika – nem kényszeríti ki a választást.

Harmadrészt a pluralitás nem vonja maga után a logikai törvényeink esetlegességét. A logikai törvények egyrészt szükségszerű feltételek abban az értelemben, hogy ilyen vagy olyan logika nélkül nem lehetséges értelmes diskurzus; ezt nevezhetjük globális szükségszerűségnek. Másrészt szükségszerű feltételek abban az értelemben, hogy egy-egy diszkurzív kereteit egy adott logika szabja meg; az adott kontextushoz nem önkényesen választunk logikát. Ezt nevezhetjük lokális szükségszerűségnek. Ebben a megközelítésben a *Tractatus* Wittgensteinje ott egyszerűsíti túl a dolgokat, hogy a lokális és a globális szükségszerűséget azonosítja egymással.

KÉT ELLENVETÉS

A fentiekkel szemben erős ellenérvnek tűnik, hogy relativista hevületünkben összekevertük a következményt az implikatívával. Az ellenvetés értelmében kiinduló példáink közül csak a második tekinthető logikailag helyes következtetésnek. Az első olyan pragmatikus következtetés, amely nem a "minden" szó jelentéséből, hanem egy ahhoz bizonyos kontextusokban hozzáértett extra információra alapul. A két következtetés szembenállása tehát nem két külön logikát igényel, hanem csak a szemantikai és a pragmatikai réteg gondos elkülönítését. (Hasonlóan lehet érvelni a materiális implikáció vagy a megengedő diszjunkció kizárólagosságával.)

Egy másik lehetséges ellenvetés az lehetne, hogy – mint azt éppen a továbbiakban fogalmi fogódzóként használt kései Wittgensteintől tudjuk – az értelmes diskurzusnak nem csak logikai lehetőségfeltételei vannak. De ezt nem is állítjuk; a logika – szemben a tractatusi dogmával – nem általában véve az értelmes nyelvhasználat lehetőségfeltételeit biztosítja, hanem csak az argumentatív nyelvhasználatéit.

HOGYAN VÁLASSZUNK LOGIKÁT?

Jobbára nem önkényes a nyelvjátékok, és így az azok konstitutív feltételeinek részét alkotó logikai elvek közötti választás. A nyelvjátékokhoz mindig egy sajátos életforma tartozik; csak kulturális kontextusukba ágyazottan tanulhatjuk és játszhatjuk őket.⁸ De néha egyéni ízlés kérdése is lehet a logikai elvek közötti választás. Jellegzetesen ilyen helyzet a formális logikai eszközök alkalmazása olyan következtetésekre, amelyek régebbiek a vonatkozó eszközöknél. Amikor például Parmenidész érvének formális rekonstrukciójában az egyik munka standard predikátumlogikai eszközöket mozgósít, míg a másik mondjuk az anyagnevek szemantikáját, a versengő elméleteket leginkább a rekonstrukció eleganciája és meggyőző ereje szerint lehet megítélni.

Némileg hasonló ez a helyzet ahhoz, amikor egy mérnök választ keretelméletet integrálszámítási gyakorlatához. Dönthetünk a sűrűn rendezett térszemlélet mellett és definiálhatjuk határértékkel a függvénygörbe és a vízszintes tengely közé zárt előjeles területet; de támaszkodhatunk diszkrét térszemléletre, és használhatunk infinitezimális mennyiségeket is. Elvi okunk nincs az egyik megoldást előnyben részesíteni a másikkal szemben; Abraham Robinson az 1960-as években megmutatta, hogy a két változat ekvivalens. Nem kell mindig forradalom a szemléletváltáshoz.

8 L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. (Fordította Neumer Katalin) Atlantisz, Budapest, 1998². §19, §23.

AZ ÖNMAGÁT GYÓGYÍTÓ ORVOS?

LOSONCZ ALPÁR

Hadd induljak ki abból a kettősségből, amelyet az ész és a kinyilatkoztatás közötti viszony kapcsán szeretnék a végsőkéig kiélezní. Ameddig a kinyilatkoztatás terepén mozgunk, addig azt kell állítanunk, hogy az ész nem önerejére támaszkodva állítható be a kinyilatkoztatás távlatába. Az ész felülíró, transzcendáló távlatról kell itt beszélnünk, amely persze örökös nyitottságban tartja az észet. És az észtapasztalat kapcsán azt mondhatjuk, hogy az emberben játszódik le, ám ehhez a tapasztalathoz nem elég az ember. Mondjuk a logoszt, vonatkozódunk a kinyilatkoztatás által létrehozott jelentésekre, ésszel szólunk, a dolgok szavak közvetítésével jelennek meg számunkra, teszünk-veszünk a jelentések között, élünk a nyelvvel, kifejezzük a létezőket a nyelv és az ész összefonódottságának segítségével, de nem látjuk magát a logoszt.

Ez természetesen olyan tapasztalat, amellyel nem rendelkezünk, hanem olyan tapasztalatforma, amely rendelkezik velünk. Mindenesetre ezen tény nélkül nem érthetjük a modern észhagyomány törekvését, amely az ész önvonatkozódásának és szuverenitásának megvalósítását tűzte ki célul. Az ész iránytűt jelent a fedezék nélküli életben, az embert fenyegető hatalmakkal szemben, így a felvilágosodásban az ész a dogmatizmust ellentételezi, egyúttal lerombolva a szenvedéseket aládúcoló előítéletek uralmát. A megfélemlítettek számára az ész menedék, általa lehetséges az emberi egészséget reflektálása a szétszóródó jelentések forgatagában. Nem lehetséges a világ az esetlegességek burjánzása nélkül, de az ész teljesítményeinek köszönve nem szükséges passzívan átadnunk magunkat a kontingenciák uralmának... Itt az ész önvonatkozódása olyan felszabadulásra törekvő reflexív aktusokat feltételez, amelyek által felveszi saját működésébe önmaga megnyilvánításának *feltételeit*. Az önvonatkozódó ész azt jelenti, hogy minden dolgot, amellyel találkozunk, saját maga megnyilvánulásának, és kibontakozásaként értelmezz: mintend, ami idegenként jelenik meg, sajátvontakozásként határoz meg. Nincs semmi, ami kívül eső lenne, ami kívül maradna a belsővé-tetéshez képest. A világ így válik az észdeterminációk gyűjtőhelyévé. A varázstalanító és emancipatorikus észreflexió, az intellektuális belátás gyakorlója önmagát kívánja látni, pontosabban önmagát, ahogy lát, mindenfajta vakfolt eltüntetését beleértve.

El tudjuk képzelni, hogy vannak olyan irányulások, amelyek az észzt megmerevítve, megfosztva mindenfajta mozgástól, ábrázolják: érdekesebbek azonban azok az orientációk, amelyek az ész önmagára utaló érdekelttségét valamilyen genezisből származtatják. Ennek alapján mondhatjuk, hogy a cél valójában az észreflexió képviselője számára az, hogy önnön története, genezise által váljon önáttetszővé. Az ész nem tud megenni valamilyen természeti tudat, valamilyen filozófia előtti instancia nélkül, amely mintegy transzcendentális feltétellé válik számára. De az észreflexió története a transzparencia előcsarnokává válik, ami alapja lehet ama törekvésnek, hogy a történelem az ész megmutatkozási terepe, és önbeteljesítési ösvénye legyen. Az ész normalizálja a történelem esetlegességeit és folytonos változásait azzal, hogy a történelmet úgy érti, mint Jákob létráját: el lehet dobni miután beteljesítette feladatát, azaz a fogalomhoz vezetett bennünket.

Christian Wolff még hangot adott az aggodalomnak, miszerint az ész helyét felváltja az akarat aktusa: ő úgy gondolta, hogy amennyiben lemondunk az ész gyakorlásáról, úgy a valós világot, ahogy ő mondta, felváltja számunkra valamifajta tündérvilág illuzionisztikus szférája, ahol az akarat úrrá lesz az ész felett. De nem a wolff-i aggály jellemzi a későbbi törekvéseket, hanem éppen az akarat és az ész egymásrautaltsága: elegendő lesz csupán röviden megjegyezni, hogy a *német idealizmus valójában az egységet szorgalmazza az ész és az észre vonatkozó akarat között*. Nem az észkritikát gyakorló Kant mondja-e világosan, hogy csak az ésszel bíró lény képes arra, hogy az elvek alapján ténykedjen, amit azzal magyaráz, hogy az észtt követő ember képes arra, hogy akaráttal bírjon? Nem nála olvashatjuk-e, hogy az, aki akaratot fejt ki, valamilyen képzet alapján lép fel, amely viszont csak eszképképzet lehet? Nem beszélhetünk az akarat folyamatairól, amennyiben nem vesszük figyelembe az elvekre vonatkozó eszközvetettségű, reflexív fellépést: Kantnál olvashatunk a szabadság és az ésszerűség összefüggéseiről, amelyek az akaratot a lehető legerősebben az észbelátáshoz fűzik, és az ily mód érvényre jutó szabadságtapasztalatot hozzák homloktérbe. Az észvontakozások e helyütt a szabadság meghatározásának jegyében történnek, ezek arra hivatottak, hogy ne engedjék szétszóródni a szabadság gyakorlását az önkényesség jelentséiben.

Amennyiben viszont számadást végzünk, úgy azt látjuk, hogy az önvontakozó ész gondolata vereséggel felérő helyzetbe jutott. Az európai gondolkodásban még Husserl is azt a gondolatot vallotta, hogy az ész az európai emberiség immanens télosza, szerkezeti célirányossága, amely értelmet lehel az európaiak mozgásrendjébe. Viszont amikor Maurice Merleau-Ponty belekezd a múlt század negyedik évtizedében *Az észlelés fenomenológiájába*, akkor fontosnak érzi, hogy a kezdet kezdetén lakonikus egyszerűséggel,

ugyanakkor polemikus élel, kijelentse a következőt: *van racionalitás*. Mert a fenomenológia, amely a végletes szubjektivizmust és objektivizmust fonja egybe, meg tudja nekünk mutatni a faktikusan létező ész villanásait. De amennyiben a *faktikusan* létező ész gondolatát fontolgatjuk, úgy mégis látnunk kell mennyire módosult az önvonatkozó ész gondolata. Ha valamikor a faktumokat az ész szűrte át, méghozzá törvényadó tevékenysége révén, azaz, az ész uralkodott a faktumok felett, most az ész maga is faktummá vált. Valamikor az ész, mint az igazságmegragadás orgánuma alapokat nyújtó aktusokat jelentett, most maga is az alap nélküli faktumok konstellációjában találja magát. A feltételnélküliség, a feltétel nélküli érvényesség helyett a feltételezetség stádiuma következett be.

Ezzel azonban megnyitják a kapukat az ész önmagára irányuló kritikai faggatózása előtt: *mert ésszerű-e maga az ész*, nyílik-e, lehetőség számunkra, hogy ésszerű mércék segítségével nyújtsunk igazolást az ész számára? Sújthatja-e az ész gyakorlását az értelemvesztettség? Mi van akkor, ha magában az észben fedezünk fel olyan mozzanatok, amelyek valamilyen más-ságot foglalnak magukban az észhez képest? Eleget tesz-e az ész az általa kifejtett mércéknek, amelyeket – mások számára tartogat? Vagy az észnek önmagán kívül kell legitimációs támaszokat találni? Mi lesz akkor, ha a szabadságigények és az ész útjai széttrajzanak? Hiszen, az ész azzal vádolják, hogy a kényszer nélküli állapotok helyett a kényszerközvetített mechanizmusok tömkelegét hozta létre, és csak arra futotta erejéből, hogy ésszerűsítse e folyamatokat. Miközben a modernitás előrehaladása okán egyre több ember részesedhetett az ész teremtményeiben, a kényszer nem csökkent, sőt.

Ráadásul, az ész folytonosan az elnyomott dimenziókra emlékeztetik, mint például a testre, amely felől legfeljebb megtestesült észről lehet beszélni: hiába szorította ki, tehát, az ész a testiség megnyilvánulásait. Olyan tapasztalatok kerülnek előtérbe, amelyek heterogén jellegűek az észteljesítményekhez képest, ennélfogva az észtevékenység hagyományos mozzanatait, mint az azonosság vagy az ellentmondás elve, vagy az ész és az ok ekvivalenciája elégtelennek bizonyulnak ezen tapasztalatok megragadásában. Az ész elrejt olyan tapasztalatokat, amelyek megkerülhetetlenek az emberi létezés egészének szempontjából. A világhoz való viszonyulás vonzatait a megismerés és a cselekvés együttesében látó észreflexiót azzal vádolják, hogy nem teljesítette be korábban harsogott ígéreteit: a varázstalanítás, a varázslattól való feloldás és a félelem elüldözése helyett az ész maga is varázslatokkal élt és félelmeket keltett. Ha el is fogadják az ész fogalmának legitimitását, azt erőteljesen módosítják: ma csak egy szétforgácsolt észnek lehet igazoltsága, amely nem tarthat igényt az egész világ vagy a szilárd azonosságban rögzített élet átfogására. És megannyi olyan irányulásról számolhatunk be, amelyek

védőörként lépnek fel az ész vonatkozásában, miközben a mentési akciót úgy bonyolítják le, hogy differenciálják az észet, természetesen azzal a feltevéssel, hogy az ész képes önmaga megkülönböztetésére. Az ész úgy menekül saját monopolisztikus helyzetéből, hogy felosztja önmagát, azaz önmagában elkülönül.

Az ész pluralizálása tehát általánosan elfogadott, ma egyfajta töredékes észet látunk, amely lemondani látszik a korábbi privilégiumokról, és az ambivalencia helyzetébe helyezi át önmagát. Odo Marquard például úgy gondolja, hogy a leghelyesebb, ha befogadó és kizáró észről beszélünk, amivel megmenthetjük az észet. Manfred Frank egyik, a felvilágosodást védő tanulmányában, arra tesz kísérletet, hogy életben tartsa a különbséget az analitikus és szintetikus ész között. Jürgen Habermas ismert megkülönböztetése pedig nem hajlandó lemondani az eszközszerű és kommunikatív ész között kapcsolatáról: amint tudjuk, ő egy nagyszabású elméleti programot dolgozott ki a modernitás kapcsán, amely e megkülönböztetést vette alapul, azaz a kanti transzcendentális magány helyett az interszubjektivitás viszonylataiban erőre kapó ész, az eszes lények egyetértését magában foglaló eljárás programját dolgozta ki. Valójában az észhagyományt többféle módon lehet gyanúba fogni: először is, figyelembe véve a 20. század fejleményeit fontolgathatjuk, hogy az esetlegességek megfigyelmezése helyett, amivel régebben az ész képviselői kérkedtek, az ész maga is olyan esetlegességek létrehozásába bonyolódott bele, amelyek nem nélkülözték az erőszakot, és a túlhatalmat. De fogalmazhatunk úgy is, hogy az önvonatkozódó ész gondolatába, amely robusztusan túllépett a kinyilatkoztatás által meghatározott kereteken, a kezdetből fogva beíródott a bizonytalanság nyomatéka. Talán azt is mondhatnánk, hogy az ész lényege az önmagáról alkotott utópia, minthogy a teljessé váló önvonatkozódás lehetetlensége egyenesen az ész konstitutív mozzanatát jelenti. És amennyiben figyelembe vesszünk fontos filozófiai fejleményeket, akkor feltevésünk megerősítést nyerhet. Ezzel a kérdéssel szembesülnek már a német klasszikus idealizmus képviselői, ugyanis: ne feledjük, hogy a német idealizmus egész tárgyköre megvilágítható a *kezdet* problémája felől. Mert a kérdés lényege itt nem csupán az ész kritikai teljesítményeinek fényében értendő, amelynek mérlegetése persze a német filozófusok kivételes teljesítménye, hanem abban, hogy *hol a kezdetnek a helye* az ész vonatkozásában. Képes-e az ész megteremteni a kezdet lehetőségét önmaga számára? Képes-e az ész önmagával, önmagánál kezdeni, hiszen pontosan e tényt kell, hogy feltételezze az önvonatkozó ész gondolata? Lehetőség nyílik-e az ész számára, hogy megteremtse a kezdetet, amely önreferencialitásának kiváltképpeni alapja lehet? Nos, amikor az ész egységének megteremtésén munkálkodó Fichte ehhez a kérdéshez ér, úgy a következőképpen érvel: az idealista és a

dogmatikus között nem rejtekezik semmilyen különbség, csak az *érdekek* különbsége. Amennyiben híján vagyunk a szabadság elsődleges aktusának, vagy a felszabadulásra vonatkozó *érdekeltségnek*, az ész nem kezdheti el munkáját. Az észhez képest valami külsődleges mozzanat kell, hogy létezzen, ahhoz, hogy az ész meglendüljön, és elfoglalja helyét a világban. Schelling pedig *expressis verbis* ezt mondja: nem lehetséges kezdet az ész, hanem csupán a gyakorlati döntés előlegezésének segítségével. Amikor ugyancsak Schelling az észről, mint szabályozott „esztelenségről” szól, akkor hasonló gondolatnak ad hangot, mint az előbbi esetben. Az ész és az ész híján lévő állapot az erős megkülönböztetésen, a határátlépésen alapul, ám az iménti mondatok megrendítették a differencia szilárdságát. Fichte sokszor idézett gondolata, miszerint filozófiánk attól függ, hogy milyen emberek vagyunk, semmiképpen sem értendő valamilyen pszichologizálás termékének, hanem a kezdetbe beleivódó bizonytalanságot hozza napvilágra. Tehát érvényes, hogy csak az, aki nem szórja szét magát a tárgyi vonatkozások változatosságában, azaz, aki valamilyen elsődleges archeológiai elkötelezettséget birtokol, képes arra, hogy életorientációját az ész mértékei szerint formálja. Az ész, amelynek a gyakorlatot kell mozgatnia, nem birtokolja saját kezdetét, létezésébe beékelődik a valamire való utaltság szerkezete. A kezdet tehát botránynak bizonyul az én autoreferencialitásának szempontjából, az észnek valamilyen visszaemlékező tevékenységet kell működtetnie ahhoz, hogy hátrafelé haladva magához ragadja a kezdet helyét. E feszültséget még a nevelés által biztosított reflexivitás, vagy az ész által irányított tapasztalatforma sem csillapítja: hogy az ész csak azt fogadja be, aki ésszerűen néz, ezt még Holbach is aláírhatta volna, hiszen ő volt az, aki úgy vélekedett, hogy az ész hangját csak az általa becsületes embereknek nevezett személyek hallják meg. Csak valamifajta bátorság, és előzetes elhatározás jelenthet alapot, a tudásra vonatkozó merészség, megszakíthatatlan kezdeményezőkézség, szabadságakarat élteti a felvilágosodást. Az ész a szabadságra vonatkozó affinitás teremti. Viszont akkor az ész voltaképpen terv, projektum, kivetülés, amely a spontaneitásban gyökerezik, hogy Kant fogalmát említsem itt, aki egyébként is széleskörűen érinti a kiiktathatlan spontaneitás kérdését. Ám ha ez így van, úgy nem valamilyen szilárd ontológiai maggal rendelkező szerkezet közepén leljük magunkat: ebből pedig az következik, hogy mint ahogy az idealizmust, amelyet az említett filozófusok képviselnek, nem lehet pusztán logikai érvekkel megvalósítani, úgy a felvilágosodást sem lehet logikai argumentációval kikényszeríteni. Az ész történelmi faktum, ami azonban mégsem valamilyen világba eresztett önkény rejtjele, hanem a világ objektív viszonyaiból adódó képesség, etikai-politikai performativitás, amelyet azonban a bizonytalanság övez körül. (Derrida akit gyakran azzal a

váddal illeltek, hogy elhamarkodottan és meggondolatlanul részesítette megsemmisítő bírálathoz az ész, azt mondta, hogy meg kell menteni az ész, az észokok becsületét, mert a bizonytalanság lett úrra az ész kontextusában. Megmenteni az ész becsületét: ilyet csak az mondhat, aki részt vett az ész uralmának megrendítésében, de nem annak érdekében, hogy elveszejtse az ész. Visszatér, tehát, ama régi tapasztalat, persze megváltozott környezetben, miszerint az ész csupán egyike az egészben munkálkodó erőknél, amely nem hivatkozhat szuverenitásával, hanem a ráutaltságra kell támaszkodnia) Hogy Kánthál a történelmiség olyan indexére lelünk, amely elkülönöbözödik, mind a tudáshoz, mind az erkölcsiséghez képest, több mint figyelemre méltó. A német idealizmus valójában arra kényszerül, hogy mintaszerű módon hordja ki az autonómia potencialitásának és a heteronómia aktualitásának feszültségét: innen következik ama igény, hogy folytonosan be kell tömni azt a lyukat, folytonosan szűkíteni azt a hasadást, amely az autonómia és a heteronómia alakzatai között jön létre.

De ha Kánthoz értünk, érdemes megfontolni még egy vonatkozást, amely számunkra a továbbiakban roppant fontossá válik. Térjünk vissza egy pillanat erejéig az *akarat* kérdéséhez az észkritika kontextusában. Előrevetítettük, hogy az akarat e filozófiában a szabadság megkoronázását jelenti: hiszen azon képesség nélkül, hogy szabadon ténykedjünk a világban, nem tudjuk elképzelni a szabadság létezését a világban. És amennyiben különösen a gyakorlati ésszel kapcsolatos reflexiókat vesszük figyelembe, akkor a célvonatkozásokat is számba kell vennünk. Merthogy, Kant azt fejtegeti, hogy az akarat összefüggésben áll a céltételezésekkel kapcsolatos hatalommal. Természetesen nem szándékom itt, hogy felidézzem az egész kanti okfejtést, csupán néhány kimetszett vonatkozásra szeretnék összpontosítani. Megelégszem a következőkkel: Kant bírálathoz részesíti az igazságkifejező célirányosság hagyományos képzetét, amelyek a természetben (*nexus finalis*) kívánták meggyökereztetni a finalitást. A tradícióban a célok nem szorulnak igazolásra vagy megalapozásra: itt viszont elvész a célok világának evidenciája, közvetlen ereje. Ehelyett egy gyakorlati jellegű célirányosság kidolgozásán fáradozik Kant, amely egybetömöríti a célból adódó kauzalitást és a szabadságot. A gyakorlati szükségyszerűség kidolgozását tartja szem előtt, és félretolja ama klasszikus gondolatokat, miszerint a cselekvés lényegét voltaképpen célja fundálja. Lehetséges, tehát, a teleológiai racionalitás a kanti világban, amelyért a célok gyakorlati-ésszerű mérlegelése, az szubjektivizmus módon formált törvényadó ész kezeskedik. Az ész a lehető legnagyobb közelségben áll a célok objektív meghatározottságaival, az észdeterminációk elképzelhetetlenek a célok mérlegelése nélkül.

Mindebből most két kérdést óhajtok kicsikarni, amelyek azonban már adott esetben Kanttól függetlenül fogalmazódnak meg, és a modernitás alakulástörténete felé terelnek bennünket, valamint az észteljesítményekre utaló bírálatokra vetnek fényt. Voltaképpen a két kérdés egymáshoz tartozik: a moralitástól elszakított stratégiai- és az eszközszerű racionalitásra gondolkodik. Mindkét racionalitásforma a cél és az eszköz viszonylatrendszerére fut ki, elvégre az ész bírálatai, amelyek a tudomány technicizmusba való elmerültségét, vagy a túlhatalmat hajszoló ész megnyilvánulásait veszik célba, nem mellőzhetik a cél és az eszköz egymásba való bonyolódását. Először is ott van az az elképzelés, amely az emberi erők hallatlan kibontakozását az ész reduktív felfogása alapján vélik megtámaszthatónak. Ez szerint, az ész nem egyéb, mint a számító beállítottság, az egyoldalú hatásteremtés bevégeződése. Ezen gondolat kiiktat minden normatív megfontolást, aláhúzza, hogy a kiterjesztett önfenntartás imperatívuszából adódó racionalitás a gyakorlat egyedurú és legfontosabb moverné. A kalkulatív mechanizmusokra egyszerűsödő ész gondolata nyilvánvalóan nem önkényes, hanem a modernitás belső szerkezetéről ad hírt. Amikor Max Weber, azon igénytől áthatva, hogy maga mögött hagyja a metafizikai finalitást, kiegyenlíti a cél- és eszköz racionalitást, valamint az eszközszerű racionalitást megfosztja az értékek vonzatától, akkor a tőke kalkulatív logikáját említi, mint amely maradéktalanul beteljesíti a racionalitás lehetőségeit. Figyelemre méltó módon ő úgy vélekedik, hogy az eszközszerű ésszerűség mindig csak az eszközökre vonatkozik, sohasem a célokra: a célok csak abban az értelemben kerülnek bele a racionalitás láncába, amennyiben maguk is egy másik cél eszközeit jelentik. A eszköz-sémából adódó-származó gyakorlati okozatiság arra szolgál, hogy semlegesítse az értékrelevanciát. Amikor Jan Patočka a husserli elképzelések mélységét firtatja, akkor egy pillanatban felteszi a kérdést: nem kétséges, hogy Európa racionalista, de vajon ez a célok, vagy az eszközök racionalizmusa-e?¹

Hogy a cseh filozófus arra szavaz, hogy Európát az eszközök ésszerűsége jellemzi, abban az a tény fejeződik ki, hogy már reflektálta az abszolutizációra hajlamos instrumentalizáció folyamatait, elvégre Husserl tanulmányozása ezt kellett, hogy eredményezze. A kapitalizmus, mint a modern élet jelensége, a rendszerszerűvé vált kalkulus birodalmává válik, és az öncélúvá vált instrumentalizmust erősíti. A cél immáron nem mutatkozik meg az igazság fényében, pusztán irányadó jelleggel bír. Nicholas Luhmann, aki sok energiát fektetett be annak érdekében, hogy ábrázolja a végbement változásokat, a következőképpen fogalmaz: *„A célt tehát egy olyan nézőpontnak tekintjük, amelyből kiindulva a különböző eszközök felcserélhetőségének és ekvivalen-*

¹ Jan Patočka: *Edmund Husserl, Az európai tudományok válsága*, Gond, 1997. 13-14. 19. o.

ciájának megítélését biztosítja. A cél-eszköz séma a cselekvés természetes-egységes lefolyását két, egymással szemben álló önálló szakaszra bontja, amelyek a maguk egymásra vonatkoztatottságában már variábilisnak vannak elgondolva”.² Ehhez társul a tény, hogy a számító ész programját interszubjektív vonatkozásokban kell véghezvinni, méghozzá abban a korban, amely a test és a lélek kettősségét vallja, szakítva a test és a lélek egysége gondolatával. Hiszen amennyiben a test nem a lélek kifejeződése, úgy hallatlan tér nyílik a színlelés, a tettetés, és a félrevezetés, az alakoskodás, a titokban tartás gesztusai számára, amelyek a stratégiai ésszerűség fontos anyagát képezik. Példának okáért, a titoktartás képességét, a titkok stratégiai használatát nagyon becsülték a 17. században, így az államfilozófiában különös szerephez jutott, hogy a titokökonómia az állam stabilitásának záloga. Hovatovább a titoktartást, mint a stratégiai gondolkodás fontos mozzanatát egyenesen isteni vonatkozásnak tartották. A jótékony megtévesztés, az elrejtés igazolt gesztusai a számító ész világban való létezésének kiváltképpeni formáinak bizonyulnak. Később az ügyviteli titokkal kapcsolatos stratégiai kapacitások még inkább előremozdították a stratégiai gondolkodás meggyökerezését a kapitalizmus viszonylataiban. Amikor a piaci rend spontaneitását egy isteni rend megnyilvánulásaként fogják ünnepelni, akkor azt igazolják, hogy a mikroviszonylatokban kibomló megtévesztés, alakoskodás makroviszonylatokban az ésszerűség jelentését nyeri. És nem véletlen, hogy a modernitás önreflexív változatait a művészetben áthatja az erkölcsiség béklyóit ledobó, a moralitással játszadozó stratégiai ésszerűségre, avagy a vele kapcsolatos fölényre való vonatkozódás: Shakespeare Prosperója, Schiller Nagy Inkvizítora a Don Carlosban, Mozart Sarastroja a Varázsfuvolában, Kierkegaard csábítója.³ És az a tény sem véletlen, hogy a 18. századtól errefelé intenzíven tárgyalják a barátság vagy a szabad szerelem problémaköreit: Adam Smith-t csak úgy érthetjük meg, amennyiben figyelembe vesszük, hogy híressé vált könyve mellett, amelyben a személyességtől kiűrt emberek lépnek bele az önfenntartás racionalizált viszonylataiba, ő a barátság korrektív szerepéről írt, amely visszahozza a közösségben megnyilvánuló személyesség vonatkozásait, ellentételezve a személytelenség kiterjedését. Az eszményi kommunikáció, a szimmetrikus kölcsönviszonyok keresése a kapitalizmus mércéi szerint alakuló modernitás kihagyhatatlan jellegzetessége, amelynek igénye újra és újra napvilágra kerül.

² Niklas Luhmann, Igazság és ideológia, In. *Látom azt, amit te nem látsz*, Osiris, Budapest, 1999. 17.

³ Vittorio Hösle: *Der philosophische Dialog: Eine Poetik und Hermeneutik*. München, C. H. Beck Verlag, 2006.

Mégis, a stratégiai ésszerűség elterjedtségének mestergondolkodója: Michel Foucault. Hatalomfilozófiája, amelyet oly annyiszor, helytelenül meggyanúsítottak, hogy az ész és a hatalom közé egyenlőségelet helyezett, nem létezhet az ésszerűség és a stratégia találkozása nélkül. Érdeemes megjegyezni, hogy a francia gondolkodó alapvető célja a szubjektivitás, pontosabban a szubjektivitás megteremtődése volt: ezért analizálta történelmileg kibomló objektivációs módozataikat, amelyekben a szubjektivitás formákat nyert. Mindenesetre a hatalomra való összpontosítottság ezen törekvés rész-
elemének bizonyult. E filozófia, amely számára nagyon fontos, hogy elutasítsa a szubsztancializált, és az egyes számban használt hatalom gondolköreit, sajátos viszonylatba állítással operál, amely egyfajta modális hatalomfelfogást készít elő. Hogy a hatalom stratégiai konstellációban tárul fel, e filozófia legmélyebb törekvéseiről ad hírt. Hogy szükség mutatkozik arra, miszerint megvizsgáljuk, hogyan racionalizálják a hatalmat a 18. századtól errefelé, azaz a hatalom újfajta ökonómiáját, e gondolkodás mélyszerkezetét világítja meg. Hogy a szabadság ideológiáját zászlójára író rend nem működhet a számítási folyamatokat léteztető mechanizmusok nélkül, Foucault észjárásának lényeges eleme. Hogy ellentétben ama elképzelésekkel, amelyek radikálisan szétválasztották a hatalmat és a szabadságot, itt arra kényszerülünk, hogy folytonosan fontolgassuk a szabadság és a hatalom egymásra vonatkozódsait, ez Foucault gondolkodásának kiiktathatatlan mozzanata. Hogy a hatalomra csak úgy derülhet fény, ha a szabadságot élvező emberek elképzeléséből indulunk ki, e gondolat ugyancsak szerves része e filozófiának. De nézzük először, hogy mit ért Foucault a stratégia fogalmán. *Először* az eszközválasztást jelképezi, amely ahhoz szükségeltetik, hogy elérjünk valamilyen kitűzött célt. Szemmel látható, hogy e megfogalmazás nem különbözik a weberi instrumentális ésszerűségtől. De ha itt megállnánk, úgy nem tudnánk különbséget tenni a stratégiai és instrumentális racionalitás között. *Másodszor*, a stratégia arra irányul, hogy a viszályban szembeálló fél elveszítse a győzelemhez szükséges eszközöket. *Harmadszor*, és hadd tegyem rögtön hozzá, ez lesz számunkra legfontosabb, a stratégia fogalmát az átértelmezett interszubjektív viszonylatokra kell alkalmaznunk: az adott szereplő azt mérlegeli, hogy milyen fellépést fog gyakorolni a másik személy, méghozzá annak érdekében, hogy befolyást gyakoroljon a másik személy közvetett tevékenységére. Ezen eljárás belső vonása, hogy az A személynek azt is mérlegelni kell, hogy a B, C... személy mit fog róla gondolni. Azaz a stratégia itt azt jelenti, hogy az A személy úgy cselekszik, hogy megszabja B cselekvési tartományait, azaz, a hatalom nem egyéb, mint olyan tevékenység, amely mások tevékenységére gyakorol hatást. Nem ragadjuk meg a dolog szívét, amennyiben csupán azt jelezzük, hogy a stratégiai racionalitás interszubjektív anya-

gon fejt ki hatását, mert itt egyfajta *reflektált* interszubjektivitásról kell beszélnünk. Hiszen a hatalom, amelyet Foucault gondosan elválaszt az erőszaktól, vagy a kényszersétől, nem a vele szemben álló tehetetlen „matéria”, avagy inert módon létező legyőzendő akadály reaktivitását veszi figyelembe, hanem az önmagára vonatkozó Másikat. „Látom” azt, ahogy önmagadat látod, „meghatározom” ahogy önmagadat és másokat tapasztalod, „vezérlém” azt, ahogy te önmagadhoz és másokhoz viszonyulsz, ez e hatalomfelfogás lényege. És e nominalista hatalomfelfogás nem ragadható meg sem a hatalom egyetértésre szűkülő elképzeléséből, sem a hatalmat az intenzív aszimmetrikus viszonylatokra alapozó elképzelések felől. A jog-és államalapú hatalomkoncepció elutasítása jelenti azt is, hogy Foucault kiszorítja az állam tárgyköreit elemzésének tartományaiból: de sokkal közelebb járunk az igazsághoz, amennyiben azt tartjuk szem előtt, hogy később Foucault az államhoz is stratégiai funkciókat társított, sőt, mi több, az államot a stratégiai vonatkozások koronájának minősítette. Olyan hatalomgondolás rajzolódik ki (különösen a hetvenes évek második felében⁴), amely nemet mond mind az egyetértésközpontú, mind a konfrontációalapú hatalomfilozófiáknak.

Amennyiben a stratégiaival kapcsolatos iménti meghatározottságokat lajstromozzuk, úgy világos, hogy csak a három feljebbi mozzanat együttes működése teszi lehetővé a hatalom megnyilvánulását. Mégis, azt is láttuk, hogy a stratégiai ésszerűség faggatásának elsőbbséget adtunk: ezen gondolat pedig egyenesen adódik Foucault azon gondolatából, hogy a hatalmat nem valamilyen belső ésszerűségből kell levezetni, hanem a stratégiák egymásra vonatkozódásából, azaz konfigurációjából. Hadd támasszam alá ezt egy foucault-i példával (noha ő nem ebben formában él vele), amely az eszközszerű ésszerűség elégtelenségét mondja: a börtön önmagában véve nem ésszerűbb, mint a nyilvános kínzás: a börtön bevezetése akkor történik, amikor megváltozik a stratégiai mező, amelybe elosztódik a tudás és a szubjektivitás. Foucault-t az érdekli, hogyan íródik bele a hatalom a racionalitás gyakorlatába: *van* racionalitás, mondhatnánk Merleau-Ponty modorában, hovatovább Foucault világosan kollektív jellegű racionális tapasztalatokról beszél, amelyek szabályfüggőek, és létrehozzák a tudás alanyát és tárgyát. De *van* hatalom is, hogy ugyanebben a modorban folytassuk. A hatalom valójában egy olyan mezőn képzelhető el, amelyben a stratégiai megfontolások egymásba bonyolódnak, és egymást kérdőjelezzik meg. Hallgassuk Foucault-t: *„Valójában, a hatalom és a stratégiai harc között állandó kihívás létezik, végtelen láncok és folytonos fordulatok jönnek létre. Minden pillanatban a hatalom viszonylatai az ellenfelek közötti küzdelemmé alakulhatnak.*

⁴ Thomas Lemke: Foucault's Hypothesis: From the critique of the juridico-discursive concept of power to an analytics of government, *Parrhesia*, 2010. 9. 31-43.

Ugyancsak, minden pillanatban, a rivalizálás viszonylatai lehetőséget nyújtanak a hatalom mechanizmusai számára.”⁵ A stratégiai racionalitást tehát vezérlésként kell értelmeznünk, amely megszabja a cselekvők mozgástartományát, valószínűség-számítását. Hiszen a cselekvők, akik a metafizikai finalitás helyett folytonosan azt tapasztalják, hogy *máshogy* is lehetne, a társadalmi élet különféle tartományaiban szembesülnek a racionalizáció folyamataival: a hatalom a lehetőséghorizontok mozgatása-beillesztése az ember életébe. Ismételten húzzuk alá: reflektált-megkettőzött viszonylatokról van szó. Mert nem pusztán a számító racionalizmus előretörését jegyezzük itt, hanem a kalkulatív-racionalizációs folyamatok diskurzív közvetítődési mozzanatainak beillesztését abba a keretbe, amelyet Foucault gyakorlatoknak, a gyakorlat valószínűségi szférának nevez. Nem egyéb ez, mint a racionalitás lehorgonyozása a társadalmi világban.

A modern társadalom persze az ésszerűség heterogén folyamatait bontakoztatja ki, de e processzusokat nem magyarázhatjuk az ésszerűség valamilyen antropológiai képzetéből, avagy a racionalitás antropológiai állandóként való tételezéséből, hanem a modernitás szerkezeti-funkcionális törvényszerűségeiből. Valóban, nem az antropológia terepein járunk. De nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Foucault, mindenfajta várakozással és gyanúval ellentétben, nem hajlandó egybemosni az ész és a racionalitás történetileg-szituatív felszínre kerülő formáit. Nem kívánja magát a racionalista vagy az irracionalista kényelmes szerepét vállalni, és még kevésbé óhajtja az ész az eredendő bűn vagy az ártatlanság perspektívájában szemlélni. És pontosan kell értenünk az ész képessége és a racionalitás processzusainak elválasztásának tétjét: a kései Foucault, sokak számára meglepetésszerűen, a felvilágosodás kulcsfigurájához, Kanthoz fordul, pontosabban ama kis szöveghez, amely a felvilágosodás mibenlétére vet fényt. A kritikai képesség és az *Aufklärung* viszonylatának részletes értelmezése akár testamentumnak is tekinthető: ezenkívül érdemes felfigyelni, hogy a felvilágosodás mellett deklaratív kiálló Foucault a bátorság fogalmát („merjél tudni”) saját gondolkodásához hajlítja („az igazság megragadására vonatkozó bátorság”).⁶ Igen, itt az észről, mint *feladatról* olvashatunk, sőt, mi több, Foucault a racionalítasalakzatoktól megkülönböztetett ész a filozófia lényegének minősíti, amely őrszerepet játszik éppen a bennünket fenyegető ésszerűség kibomlási formáival szemben, azaz pontosan azzal szemben, amit politikai racionalitásnak nevezhetünk. Az ész itt visszatál a kanti virtuoizációhoz, amely az észkritika segítségével a határokat tapogatja: az ész kvintesszenciája a határokkal való foglalatalkodás, a határátlépésére vonatkozó reflektáltság. A politikai racionalitás

⁵ Michel Foucault: *Dits et écrits*, II, 306, 1062.

⁶ Michel Foucault: *Le courage de la vérité*..., Gallimard, Paris, 2008. 25-39.

tások technológiai folyamatok révén megszervezik a tevékenységek keretfeltételeit, megvalósítják a cselekvési módusok értelemvonatkozásait, egyúttal előremozdítják az individualizáció irányításának közvetítésével az élet-egész konszolidációját. Ilyen politikai technológiának (politikai racionalitásnak) fogja Foucault minősíteni a „neoliberalizmust”, amely életében csupán még ideológiai-elméleti csírák formájában létezett: a neoliberalizmusban olyan technológiai folyamatokat lát, amelyek egyfajta konstruktív racionalizmust vetítenek előre. E gondolkodást Foucault többféle módon határozza meg, az egyszerűség kedvéért politikai ontológiaként említem. Olyan gondolkodás ez, mindenesetre, amely fel kívánja újítani a kritika és az ész valamikori összefonódottságát.

Emlegetik Foucault kései megjegyzését, miszerint roppant módon sajnálja, hogy, nem utolsósorban, a francia oktatási rendszer, valamint egyéb okok folytán, nem ismerhette meg a 'frankfurti kör' munkáit. Valóban a racionalitással kapcsolatos vizsgálódásoknak néhány vonása rokonítja Foucault-t és a frankfurtiakat, noha most inkább a különbségeket hangsúlyozom. Hadd kezdjem azzal, hogy nem ismerhető félre egyfelől, hogy Adorno⁷ bölcséletében ott munkálnak azok az igények, melyeknek élet a jelenkori gondolkodás, különösképpen az esztétikai modernitással összefüggésben feltáru-
ló teoreticizmusa kapcsán, megfosztani igyekszik.⁸ Másfelől, Adorno a felvilágosodás tartományában kereste a gyógyírt a felvilágosodás okozta sebekre, kritikai mércéit rendíthetetlen következetességgel a negatív modern önviszonyulás értékrendjéhez kötötte. Éles megvilágításba helyezte a modernitás apóriáit, erőteljes bírálata a felvilágosodás „totalitáriánus” hozadékait vette célba; ki nem ismerné a Horkheimer-rel közösen írott könyvnek *A felvilágosodás dialektikája*-nak az instrumentális észre, a mértékét vesztett önfenntartás logikájának baljós térhódítására, a természet, és egyáltalán a valóság feletti önkényuralomra utaló sötét tónusú, megjegyzéseit – de szó sincs arról, hogy bukásba kívánta volna rántani a felvilágosodás kritikai erőfeszítéseit. Kivette részét a modern alanyiságra ráaggatott teljhatalomság-mítosz, a tudatimmanencia gondolatvilágának kipellengérezésében; azáltal, hogy észrevette azokat a szálakat, melyek a mitológiához fűzik a felvilágosodást, a modern kritikai önviszonyulás élvonalbeli képviselőjévé avatta magát, de nem árulta el a modernitás „tervezetét” a minden határt elmosó aktusok vagy az esetlegesség dicsőítése kedvéért. Adorno, tény és való, nem tesz kísérletet irracionális kimérák megragadására; megálljt parancsol a felvilágo-

⁷ Itt csupán Adornóval foglalkozom, és a rövidség kedvéért Horkheimert inkább mellőzöm, noha megannyi gondolata roppant fontos.

⁸ Itt átvesszem *A különbség messianizmusa* (Adorno a különbségről) (In. *Pompeji*, 1996. 1.) című írásom néhány mondatát és állítását.

sodás minden rangfosztásának.⁹ Kivetülése ez azon apóriáknak, amelyek a modernitás revíziója kapcsán bukkannak felszínre. Így, amikor Adorno körültekint az „érett felvilágosodás világában” akkor a kiélezett apóriák jelenlétét tapasztalja. Olyan sajátosságokat ismer fel melyek csak apóriákban elevenednek meg – ezek anyagán lobban lángra a negatív dialektika gondolkodásmódja. A felvilágosodás úrrá lesz a múlt igazságtalanságain, hiszen a modernitás keretei között a kritika ítélőszéke elé vonja a pre-modernitás „közvetítetlen uralma” által celebrált mércéket, varázstalanító ereje folytán áthatol az alanyiságra testált rend kikezdehetetlennek tűnő burkán, továbbá felbecsülhetetlen igazolást hoz a létezővel szembeni kritikai tevékenység, a szabadság és az ész összefonódottságának elve számára, de újabb korlátokat támaszt számunkra. Erővel gyarapítja a béklyóba kötött alanyiságot, szabadnak tünteti fel, tárggyá teszi függetlenségének kritériumait, de egyúttal újabb láncokat rak rá. A haladás dicsőséges állomásaihoz a regresszió tapad, a haladást úgy követi a regresszió, mint ahogy a vakító napsütésben a mozgó tárgyat az árnyék. Az ész békés uralmának hajdani polgári álmát megzavarja az apóriák tobzódásának kérlelhetetlen ténye. Nem arra kell gondolnunk, hogy a felvilágosodás eszméi sajnálatosan eltorzultak az utánpótlók vagy a meszterkedők kezében, akik kizárólagosság gyanánt és önhitt módon alkalmazva rossz hírbe hozták szellemiségét, *nem*, a felvilágosodás „átka”, hogy már őseredetileg, azaz, alapvető meghatározottságában belebonyolódik olyan apóriákba, amelyek felismerése, íme századunkban különösképpen, halasztást nem tűrően, revízióra szorítja a felvilágosodást. A kezdettől fogva a felvilágosodás ki van téve annak a hatásnak, melyet az apóriák gyakorolnak rá. Igaz, hogy a felvilágosodás meggyökereztetése egyidejű a civilizáció előrenyomuló folyamatával, de alapvető tendenciáit a modernitás felszabadítás-motívumának perspektívásából vegyük szemügyre. Ha elmarad a haladás és a regresszió együttes jelentkezéseire vonatkozó reflexió, akkor a modernitás sorsa megpecsételődhöz, romhalmazzá válhat. Ha érdektelenséget tanúsítunk a modernitás e meghatározottságai iránt, úgy az vallja kárát ennek, ami benne a legjobb. Tehát az apóriák nem az ellentétpárok jámbor egymásmellettiségében nyilvánulnak meg, amelyek feszültségét majdan az üdvözülés, vagy valaminő sikeres *Aufhebung* lezáró művelete feloldhatja, hanem kifejeződései a modernitás lényeges lehetőségeinek. Ezek foglalata: a modernitást a saját maga által működésbe hozott erők veszejthetik el.

A szubjektum, amely a hatalomhordozó szerepében tűnik fel, maga is a hatalom áldozatává válik. Az ész, amely egység- és rendszerteremtő a logika, fogalom és nyelvi jelentés hármásával már csírájában magában foglalja az elnyomás lehetőségét. A saját természetét megfegyverező alany az eszköz-

⁹ A különbség messianizmusa, *ibid.*

szerű ésszerűség megfelelője. A diskurzív nyelv visszatekintő elemzése pedig bevezet bennünket ama reflexivitásba, amely elhalványítja a mítosz és a múlt felülpecsételését végző felvilágosodás közötti különbségeket. A társadalmi életbe és a történelembe kivetített ész az elnyomás különféle formáiban mutatja meg magát, és az uralom mintájává válik mind a Másik (mások), mind a természet vonatkozásában: az ész autodestruktív dialektikája magyarázza, hogy a felvilágosodásban a tekintélyelvűség jutott érvényre. A diskurzivitás és az eszközszerűség mintáinak végletes közelsége világítja meg a tényt, hogy az igazolásra berendezkedett ész hatalmi viszonylatokba bonyolódik bele, ami a kései kapitalizmusban az elvakultság totálissá válását juttatja érvényre: az ész a gazdasági kalkulus szolgálóleányává vált.

A természet leigázása, amely láttuk, kétirányú, hiszen egyaránt vonatkozik a természetre és a szubjektum természetére, őskép, archeológiai faktum, és a célok elvesztéséhez vezet. Miközben elhagyjuk önmagunkat, mint a természet részét, eltűnik életünk télosza, a belsónket meghódítva megsemmisítjük az értelemteremtő célokat is. A célok és eszközök archeológiai összekeveredése játszódik le, a semlegesnek kikiáltott eszközök jelennek meg a célok helyén, az instrumentális racionalitás pedig trónra lép. Horkheimer az instrumentális ész bírálatában úgy érvel, hogy a szubjektív és az eszközszerű ész voltaképpen ugyanazt jelentik, úgy gondolta, hogy a modern szubjektív ész képtelen arra, hogy létrehozza az intrinszikus célképzetet, vagy, hogy érvényre jusson az a feltételezés, hogy egy cél önértékkel bíró lehet. Ez magyarázza, hogy „objektív észről” beszél, amelyben még nem keveredtek össze a cél és az eszközök vonatkozásrendszerei. Az önmagunk feletti uralom, amelyet a polgári korszak önfeledten ünnepel, valamint, a természet és a kultúra, a fegyelem és a spontaneitás újfajta formái, érvényre juttatják a célként értelmezett eszközöket, azaz, az instrumentális racionalitást. Így az ész előretörése, és az ész-nélküli állapot valójában, konvergálnak, azaz, egybeér a felvilágosodás és a mítosz.

De nincs más korrekció az ész regresszióhoz, a túlhajtott instrumentalizációhoz képest, csak az ész előlegezett teljesítménye. Visszajutunk tehát az észhez, mint feladathoz. Adorno a következő módon fejezi ki e meggyőződést: „csak az ész többlete, és nem az ész deficitje gyógyíthatja azokat a sebeket, amelyeket az ész-szerszám ejtett az emberiségen...”¹⁰ De mit jelent az ész többlete? Mit jelent ez az aránytalanságot jelentő kifejezés? Mindenesetre, ez nem a határok újratapasztalása, mint Foucault esetében, aki Kant felvilágosodás-gondolatához fordult, hogy visszanyerje a kritika lehetőségét a politikai racionalizmus újszerű technológiái közepette. Egyébként is elegendő lenne elolvasni a *Negatív dialektika* Kant-bírálatát, amely a „kanti

¹⁰ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* (11), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1997. 121.

gyakorlati ész metakritikája” címet viseli, hogy belássuk, hogy itt másfajta lehetőségek előlegeződnek. De Adornónál is felsejlik, hogy Kantnál ott szunnyad az ész utópikus lehetősége, ennyiben ő is arra hív fel, hogy tegyünk lépéseket hátrafelé Kant irányában. Fel kell világosítani a felvilágosodást önmagáról, fel kell világosítani az ész önmagáról, ez a gondolat rajzolódik ki itt. Nem könnyű kihámozni mit jelent ezen utópia, sokan elálltak ettől, vagy erőteljes bírálatban részesítették, mondván, hogy az alternatíva voltaképpen mélységesen lesújtó: vagy a mértéktelen cinizmus vagy a negatív teológia.¹¹ Mindenesetre Adorno nem a filozófiai reflexió történelmi beágyazottságát tárgyaló kanti politikai írásokat faggatja,¹² de a negatív dialektika idevágó eszmefuttatásai analógiákról tesznek tanúbizonyságot, az „elsődleges tapasztalat”, a „dolgok ontológiai elsőbbségének” aspektusairól szóló, – „posztmodernnek mondott” elképzelésekkel. A személyes tapasztalat és a dolgok közös tapasztalata valamint a fogalmi és a tapasztalati diskurzusok közötti hasadások – ez a kanti háttér jut itt kiváló szerephez. A fogalmi elsajátítás, a „kontingenciák megszelídítése” után fennmaradó beilleszthetetlen maradék az adottságok színterében található meg, amely kivonja magát az elsajátítás ökonómiája alól. Ez az a hely, ahol a „dolgok tőlünk független megteremtettségét” illető tapasztalat nyílik meg. A becsvágy, hogy fölébe kerekedjünk a kontingenciáknak, hogy önkényuralmat gyakorolhassunk a dolgok felett, szertefoszlik.

Hogy Adorno bírálatban részesíti az adottság megannyi modern értelmezését, az abból fakad, hogy kétellyel tekint az „elsődleges tapasztalat”, a kontingencia fetiszizálására is. A negatív dialektika feladata abban rajzolódik ki, hogy – Adorno szavaival – bevonva e tapasztalatokat az összetettebb konstellációkba, elejét vegye a fetiszizációnak. És ha röviden is, de figyeljük meg a zene és a filozófia szövetségének különleges formáját; jelesül, egymásra utaltságuk teljes kibontakozása a racionalitás és a mimézis összefüggésében válik láthatóvá. A mimetikus – a művészet szálláscsinálója – a *ráció előtti szférából ered*, transzdiszkurzív, magán viseli az expresszivitás és az érzékiség nyomait. A mimézis¹³ nem más, mint a hasonlóság megvalósulása, anélkül, hogy az azonosság csapdájába zuhanna. Adorno reménye, hogy a fogalmi

¹¹ Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1969. 165; Zoltán Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, J. Wiley, New York – London – Sydney – Toronto, 1977. 95-97; Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und Politische Erfahrung*, 124-127; Alfons Söllner, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1979. 333.

¹² A különbség messianizmusa, ibidem.

¹³ A. Huyssen, *Of Mice and Mimesis*, *New German Critique*, 2000. No. 81, *Dialectic of Enlightenment*, 66-7.

gondolkodás magába fogadja azt, ami a racionalizálásban nem oldódik fel egészen, hogy a mimézis bennfoglaltatik a racionalitásban. A filozófiában a racionalitás a mimetikusra nyithatna ablakot: a zenében (és a művészetben) a mimetikus – a filozófia és a zene szövetségét honosítva – a „szellem” formájában jön a felszínre. Nem véletlen, hogy Adorno a filozófiában is a transzdiszkurzivitással kísérletezett: aki elolvassa például a *Minima moralia* eszmefuttatásait, stílusalkatait, meggyőződhet erről. Így talál magára az messianisztikus-utópikus beállítottság. Nem a garantált jövővel kapcsolatos profetikus retorika mozgatja, hanem az ész első fényeire vonatkozó emlékezés, az eszes lények transzcendentális lehetőségeire utaló gyenge emlékezés ez, amely felidézheti bennünk a megváltott természetet, és a fogalmi nyelvben rejtőzködő mimetikus mozzanatok. A szubjektum, amely önnön természetének elnyomására emlékezik, ablakot nyit az ész „egészen más” lehetőségeire. Az „egészen más”, (*Ganz Andere*), itt Horkheimer képletét idéztem, aki egy interjújában arról beszélt, hogy Adornóval közösen ápolta gondolkodásukat nem lehet érteni az „egészen másra vonatkozó sóvárgás” nélkül.¹⁴ Lehetséges, hogy valamilyen párhuzamok fellelhetők az „egészen más” adorno-horkheimeri előlegezése, és a „másfajta ész” „másfajta gondolkodás”, foucault-i gondolatai között. De rögtön húzzunk határvonalakat is: a messianizmus amely ott csillámlott Adorno horizontján, nem jelenik meg egy pillanat erejéig sem Foucault világában, ami nem mellékes vonás, ellenkezőleg.

Adorno és Horkheimer az instrumentális- és a célracionalitás házasságát bíralták a teljesülő modernitás kontextusában. Úgy gondolták, hogy e szövetség csak a státusától megfosztott eszközracionalitás diadalát készíthető elő. Patočka kérdésére mindenképpen azt válaszolták volna, hogy *Európa csak az eszközök racionalizmusa révén tudott szárba szökkenni, ez regressziójának legfontosabb oka egyben*. Mert, azt diagnosztizálták sötét színekkel telített palettájukon, hogy a céltól elvonatkoztatott eszközszerű racionalitás elfoglalja a totalitás helyét, és valamilyen végtelen autoreferencialitásban reprodukálja önmagát. Az élet önmagához kötöttségéből, a hiperbolizált önfenntartásból következő funkciók az öneldologiasodás szolgálatába álltak. A felvilágosodás és a mítosz egymást támogató fogalmakká váltak az instrumentális ész világhódító előretörésével. Az eszközök neutralitása a modernitás illúzióhoz tartozik, ezt talán, mármint a kilábalás ígéretét, az Adornónál bőségesen létező orvostani terminológia szerint, az önmaga betegségét gyógyító ész mutathatja meg. Mert: „*a sebet csak az a lánczsa zárja, amelyik ejtette*”. Így az önvonatkozódó ész újra elébünk áll, csakhogy módosult szerepkörben.

¹⁴ Die Sehensucht nach dem ganz Anderen, In. Helmut Gumbor, Rudolf Ringuth, Max Horkheimer, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1973.

ÉSZKRITIKA ÉS NYELVKRITIKA

JELENTÉS ÉS JEL A FENOMENOLÓGIÁBAN^{*}

ULLMANN TAMÁS

1. AZ OBJEKTÍV ÉSZ KORLÁTLANSÁGA

Kevesen fogalmazták meg az objektív ész korlátatlanságának a tézisért olyan határozottan, mint a fiatal Husserl az *I. Logikai vizsgálódás* oldalain. „Ami van – írja a 28§-ban – annak önmagában szilárdan meghatározott tulajdonságai és viszonyai vannak, és ha ez a dologi természet értelmében vett reális lét, akkor szilárdan meghatározott kiterjedése és helyzete van a térben és időben, valamint szilárdan meghatározott módokkal rendelkezik a megmaradás és a változás tekintetében. Ami azonban önmagában szilárdan meghatározott, az objektívan meghatározható, s ami pedig objektívan meghatározható, az, ideálisan szólva, kifejezhető szilárdan rögzített szójelentésekben.”¹ Strukturális párhuzam alakul ki tehát a rögzített lét, a kimerítő megismerés és az ideális jelentés között. Ezt egy olyan gondolatmenet végén állapítja meg Husserl, amelynek alapvető törekvése a jelentés kifejezés elkülönítése minden nem jelentésszerű összetevőtől: a jeltől, a kommunikatív funkciótól, a kísérő fantáziaképzetektől, valamint a kontextuálisan ingadozó jelentésmozzanatoktól. Minden, ami egy bizonyos vonatkozásban szubjektív és relatív (kontextus-, kommunikáció- vagy jelfüggő) átfordítható szilárdan rögzített, objektív jelentésbe. S noha az *I. Logikai vizsgálódás* témája a jelentés idealitásának megalapozása és védelme, a gondolatmenet az ész szerepére és hatókörére vonatkozó tézist is megfogalmaz. „Valójában világos, hogy állításunk, miszerint minden szubjektív kifejezés helyettesíthető egy objektív kifejezéssel, alapvetően az *objektív ész korlátatlanságát* mondja ki.”²

Az objektív ész korlátatlanságának tézise egy nyelvfilozófiai gondolatmenet keretében fogalmazódik meg, amelynek főbb állításai a következők: 1) a

^{*} A tanulmány megírását az MTA Bolyai Ösztöndíja és az OTKA 72360 számú kutatási programja támogatta.

¹ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Husserliana XIX.1. hrsg. U. Panzer. 1984. (Magyarul: *Logikai vizsgálódások. I. Kifejezés és jelentés*. Fordította Seregi Tamás, Simon Attila, Ullmann Tamás, Passim 2002 (IV./1) 56. o. – A továbbiakban ennek a kiadásnak az oldalszámait adjuk meg.)

² U.o.

jelentés ideális entitás; 2) a jelentéssel rendelkező kifejezés (Ausdruck) lényegileg különbözik a jelentéssel nem rendelkező utalástól (Anzeichen), az előbbiben nincs asszociatív viszony jel és jelentés között, az utóbbiban viszont nincs jelentéses tartalom, csak és kizárólag asszociatív viszony jel és jelzett között; 3) az ideális jelentéstől világosan el lehet és el kell választani a nem ideális, „valóságos” mozzanatokat: ilyen a jeltest, ami a jelentésnek csupán külsődleges és esetleges öltözete, ilyen az intencionális aktus tárgya, ilyen az aktus mint pszichofizikai esemény, végül ilyen az illusztráló fantáziaképzet; a jelentés ezek közül egyikre sem vezethető vissza; 4) a jelentés leválasztható az utalásra épülő kommunikatív funkciókról is, mivel – ez Husserl érve – a belső beszédben például lehetséges a jelentés tiszta, torzítatlan megjelenése mindenféle külső, kommunikatív mozzanat nélkül; 6) az ingadozó jelentések (hiányos kifejezések, többjelentésű szavak, okkasionális kifejezések) mindig visszavezethetőek rögzített, ideális jelentésekre.

2. A JEL MINT UTALÁS ÉS MINT TRANSCENDENTÁLIS FUNKCIÓ

Az intencionális élmények széles osztályát az jellemzi Husserl szerint, hogy bennük egy konkrét gondolat jelenik meg, ez a konkrétan és jelentés-szerűen artikulálódó gondolat azonban – éppen azért, mert artikulált – pontosan is leírható, vagyis husserli kifejezéssel „egy objektív kifejezéssel helyettesíthető”. Az objektív ész az ítéletek és intencionális aktusok tartalmával foglalkozik, az ingadozás pedig nem ezeknek a tartalmaknak, hanem az ítéletaktusoknak a vonatkozásában figyelhető meg: nem a jelentés ingadozik, hiszen az mindig ideális és objektív, hanem a jelentésadás konkrét aktusa, ami függ a pszichés, a kontextuális, a nyelvi és még sok egyéb körülménytől. Felmerül azonban a kérdés: valóban el lehet-e olyan élesen választani az ideális jelentést mint a jelentésadó intencionális aktus tartalmát az aktus mindenkori (pszichés, fizikai, nyelvi, kulturális, történelmi, stb.) körülményeitől, ahogy azt Husserl sugallja, vagy épp ellenkezőleg: ezek a körülmények mindig is hatással lesznek az aktus tartalmát képező jelentésre?

Jacques Derrida 1967-ben megjelent könyve, *A hang és a fenomén*³ ezen a ponton kínál érdekes szempontokat. Egyrészt kritikája kizárólag a husserli fenomenológia következményeinek levonására épül, vagyis a fenomenológián „belüli” gondolatmenetről van szó, másrészt pedig azt mutatja meg, mi történik akkor, ha tényleg komolyan vesszük Husserlnek azt az elvét, ami szerint a jelentés nem érthető meg a jelentésadó tudataktus figyelembe vétele

³ Jacques Derrida: *La voix et le phénomène*. Paris, P.U.F., 1967.

nélkül.⁴ A husserli ideális jelentésemélet ugyanis abban különbözik például Frege elgondolásától, aki a jelentést illetve Gondolatot ugyancsak ideális entitásként fogja fel, hogy Frege számára teljesen közömbös a megragadó tudat működése. Husserl azonban úgy lép túl az önmagában leegyszerűsítő pszichológia és az önmagában ugyancsak leegyszerűsítő logika perspektíváin, hogy a jelentés kérdését is az intencionális aktusok fenomenológiai elemzésén keresztül végzi el.

Ahogy láttuk, Husserl a jelentés vizsgálatából kizárja az utalás fenoménjét. Ez a látszólag jelentéktelen elhatárolás azonban a következményeit tekintve rendkívül fontosnak bizonyul: az utalással ugyanis egyszersmind kizárja a jelentés köréből az asszociatív, az okkasionális, a kommunikatív-interszubjektív, az implicit és a nem-tudatos szféráját is. Derrida azonban úgy véli, hogy a tudatműködés fenomenológiájának kidolgozásával már Husserlnél is megjelenik implicit módon az a gondolat, hogy ezek a kizárt aspektusok valójában meghatározó módon részt vesznek a jelentés-fenomén kialakulásában.

A husserli gondolatmenetben két belső probléma marad tisztázatlan a jelentés fenomenológiai leírása során: az egyik a temporalitás, a másik pedig az interszubjektivitás. Röviden arról van szó, hogy ha a jelentés be van ágyazva a jelentésadó intencionális aktus egészének a szerkezetébe, akkor ennek az aktusnak az időbelisége szükségszerűen valamilyen hatással lesz az ideálisan időfeletti jelentésegységre is. Az idealitás tulajdonképpen tökéletes azonosságot és változatlan ismételhetőséget jelent. Ha viszont kimutatható, hogy az eleven jelen nem tiszta és önazonos jelenlét, hanem állandó időbeli elmozdulás, akkor megkérdőjeleződik a tiszta azonosság eszméje. Az interszubjektivitással hasonló a probléma: az idealitás egyszersmind a jelentés beszélőtől független azonosságát is jelenti. Csakhogy – mutatja meg Derrida – a jelentés mindig valamilyen beszédbeli megnyilatkozáshoz, ezen keresztül pedig egy konkrét jelrendszerhez kötődik. A kommunikatív jelleg pedig a mindenkor jel utalásfunkcióján keresztül teszi kérdéssé a tökéletes azonosságot és ismételhetőséget. A gondolatmenet mindkét szála ugyanarra fut ki: az időtudat és az interszubjektivitás vizsgálatánál egyaránt az utalás-funkció köszön vissza (az időtudatban az emlékezés nyom-struktúrája, a kommunikációban pedig a jel utalás jellege), ezáltal pedig megkérdőjeleződik a husserli gondolatmenet alapvető megkülönböztetése a tiszta kifejezés és az asszociatív, kauzális utalásfunkció között. Ha a jelentés konstitúciójának mélyén is az utalással találkozunk, akkor a jelentés idealitása – és ezzel az objektív ész korlátlansága is – megkérdőjeleződik.

⁴ Derrida Husserl-kritikájához jó bevezetést ad Burt Hopkins: *Derrida's Reading of Husserl in Speech and Phenomena: Ontologism and Metaphysics of Presence*. Husserl Studies 1985/2. 193-214. o.

A gondolatmenet kritikus pontja tehát végső soron az utalás és a kifejezés közötti megkülönböztetés. Derrida szerint ez a különbség egy még alapvetőbb különbségre vezethető vissza, arra a megkülönböztetésre, ami az egész metafizikai hagyomány vezérlő gondolata volt: nevezetesen a jelenlét és ennek lefokozott hiányállapota, a nem-jelenlét közötti különbségre. Az idealitás áttetsző, tiszta jelenléte áll tehát szemben mindazzal, ami nem tiszta, nem pusztán fogalmi, ami tehát közvetve, valamilyen homályos közegen keresztül adódik. Derrida elemzéseiből az derül ki, hogy ez a nem-jelenlét jellemzi az interszubjektív konstitúcióban a másikkal való viszonyt és az időtudatban a tudat önmagához való viszonyát.⁵ Vagyis arra a belátásra jut, hogy az utalás-jelleg és a nem tiszta jelenlét a jelentés konstitúciójától elválaszthatatlan összetevők. Ebből pedig olyan további következtetések adódnak, amelyek a husserli fenomenológia eljárását alapjaiban kérdőjelezik meg.

1. Az interszubjektivitás érve: Husserl elismeri, hogy minden nyelvi megnyilvánuláshoz elengedhetetlenül hozzátartozik az utalásjelleg. Ha kifejezésre juttatok egy gondolatot, akkor a megnyilvánulásom nem csupán a gondolat továbbítása, hanem egyszersmind annak a kinyilvánítása, hogy mondani akarok valamit, másrészt a kommunikációs közeg nem tematikus mozgósítása. A megszólalásom a hallgató számára utalás a pszichés állapotomra vonatkozóan, a beszédem mint cselekvés arra való utalás, hogy gondolkodom valamit és azt el akarom mondani. A konkrétan használt szavak pedig ugyancsak utalásjelleggel működnek, a kifejezésre juttatott gondolatra utalnak. Husserl ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ennek ellenére a kifejezés, vagyis a tiszta jelentés élesen elválik minden utalás funkciótól. Erre vonatkozóan pedig az az érve, hogy van olyan eset, amikor a kifejezés vagyis a tiszta jelentés az utalás közege nélkül valósul meg, nevezetesen a magányos belső beszédben.⁶ A probléma ezzel a gondolattal az – mutat rá Derrida –, hogy először is nem világos, mit jelent a belső beszéd, vagyis a gondolkodás egyáltalán nem tűnik olyan egyszerűen leírható tevékenységnek, mint ahogy Husserl gondolja; másodszer, még ha tudnánk is, mi a belső beszéd, akkor sem válaszolhatnánk egyértelműen arra a kérdésre, hogy ez a fajta *soliloquium* vajon elsődleges-e a kommunikációhoz képest. Ennek az elsődlegességnek a tételezése nem a fenomenológiai szemléletből fakadó felismerés, hanem épp ellenkezőleg, úgy tűnik, a fenomenológiai szemlélet husserli formájának a kiindulópontja, bizonyos értelemben metafizikai alapzata. Ha ettől a meggyőződéstől eltekintünk, akkor azonnal kérdésessé válik a gondolat belső és tiszta jelenlétének elsődlegessége. Ekkor sokkal inkább úgy tűnik, hogy a magányos belső

⁵ Derrida: *La voix et le phénomène*. i.m. 40. o.

⁶ Ld. Husserl: *Logikai vizsgálódások I.* i.m. (8§. A kifejezések az egyéni lelki életben) 10–11. o.

beszédként felfogott gondolkodás valójában egy levezetett formája a kommunikatív beszédnek.⁷

Ennek következtében az utalás és a kifejezés közötti összeszővődés – szemben Husserl kiinduló gondolatával – egyáltalán nem redukálható. Tehát nem lehet kizárni azokat az összetevőket, amelyek a kommunikációhoz és a pszichikai élmények megnyilvánulásához tartoznak. „Mihelyt a másik megjelenik – foglalja össze Derrida –, az utaló nyelv [...] többé nem tűnik el.”⁸ Ahhoz, hogy visszanyerjük a kifejezés tisztaságát, el kellene tekinteni a másikkal való viszonytól – ez Husserl megoldása a *soliloquium* példájával. Ám ez ellen a gondolat ellen súlyos érvek szólnak: egyrészt a kommunikáció a jelentés szempontjából elsődlegesnek tűnik a belső beszédhez képest, másrészt az idealitás egyik aspektusa éppen az interszubjektív azonosság és ismételhetőség.

2. *A temporalitás érve*: Derrida itt abból a husserli téziszből indul ki, hogy az idealitás nem más, mint végtelen ismételhetőség az azonosság megváltása nélkül. Vagyis az idealitást az ismétlés konstituálja, az ismétlés viszont fenomenológiai szempontból az emlékezésen keresztül az időtudatra épül. Ahhoz tehát, hogy számot tudjunk adni az idealitást konstituáló ismétlésről, magának az időtudatnak a szerkezetét és működését kell megvizsgálnunk. Itt azonban egy probléma rejlik. A husserli fenomenológia az idealitás tiszta, torzításmentes jelenlétét állítja, vagyis azt, hogy az ideális jelentés a tudat számára egy osztatlan pillanatban jelenik meg. Derrida azonban éppen a husserli időelemzések alapján mutat rá, hogy a pillanat pontszerűsége hibás elképzelés. Ennek a gondolatmenetnek a központi belátása így hangzik: „ha az önmaga számára való jelenlét jelene nem egyszerű, ha egy eredendő és levezethetetlen szintézisben konstituálódik, akkor Husserl egész gondolatmenete létében van fenyegetve.”⁹ Ekkor ugyanis az idealitás megjelenése sem pusztán közvetlen jelenlét, hanem időbeli struktúrája van.

A hang és a fenomén 5. fejezetében Derrida arra hívja fel a figyelmet, hogy ha komolyan vesszük Husserl nagyszerű időelemzéseit, akkor a legkisebb elgondolható és megtapasztalható időpillanatról, egy szempillantásnyi időről is kiderül, hogy belsőleg tagolt. A szempillantásnak is van tehát tartalma, ez pedig nem más, mint a retencionális módosulások bonyolult egymásba ágyazottsága. Husserl időelemzéseiből éppen az derül ki, hogy nem az abszolút jelenpillanat ősbenyomása áll szemben a közvetlen emlékezéssel (ez lenne az kiterjedés nélküli abszolút jelen gondolata), hanem épp ellenkezőleg: a közvetlen jelen és a tőle elválaszthatatlan retenciók egységet képeznek és ez az

⁷ Ez a gondolat párhuzamba állítható Wittgenstein privát-nyelv argumentumával.

⁸ Derrida: *La voix et le phénomène*. i.m. 44. o.

⁹ i.m. 68. o.

önmagában tagolt egység áll szemben a távoli emlékezettel, vagyis a reprodukáló, felidéző, nem közvetlen jelentudattal. A jelennek tehát kiterjedése van: a retenciók végtelenül csipkézett alakzatain keresztül a retenció beleolvad a közvetlen múltba, a protenciók elvárásai pedig előretaszítják a mindenkori jövőbe. Ebből pedig az következik, hogy a jelen szorosan összeshővődik a nem-jelennel, vagyis az alteritással. Ez pedig – és ez a derridai gondolatmenet lényegi magva – gyökereiben kezdi ki azt a feltevést, hogy a tudat önmagához való viszonyában nincs szükség jelre.

Mivel a jelen összetett szerkezettel rendelkezik, retenciók és protenciók holdudvara képezi a kiterjedését, ezért az összetettséget valahogy el kell tudnunk gondolni. Ez pedig nem lehetséges másként, mint a *nyom* fogalmának segítségével.¹⁰ A retencionális visszatartás és a reprodukáló emlékezés egyaránt a nyomokra épül, az aktuális figyelem köréből kihullott, atemati-kussá vált elemek valamilyen módon ugyanis megőrződnek. A megőrzés emléknymot feltételez. A nyom – ami önmagában egy utaló jelstruktúra – tehát nem csak benne lakozik az eleven jelenben, hanem Derrida szerint még eredetibb is, mint ez a mindenkori jelen. Ez a Husserl által feltáratlan nyom-vagyis utalásstruktúra az, ami valójában a mindenkori jelent konstituálja a differencia mozgásában. Az idealitás tehát nem választható el az utalástól, sőt arra alapul.

A két érv ugyanarra az intuícóra épül: az idealitásként tételezett jelentés fenomenológiai működésének a mélyén is utalásszerű jelstruktúra tárul fel. Ennek alapján pedig megfogalmazható a harmadik érv, ami a legdöntőbb és ami végighúzódik az egész derridai gondolatmeneten.

3. *A rejtett szemiózis érve*: Derrida alapvető meglátása tehát a jelentés és a jelstruktúra összetartozása. Itt azonban óvatosnak kell lennünk. Ugyanis nem arról van szó, hogy strukturalista módon, a saussure-i megkülönböztetések alapján bírálja a fenomenológiai jelentéselméletet, ami egyébként egy nagyon is lehetséges megközelítés lenne. Ekkor arra lehetne hivatkozni, hogy a jelentések differenciális struktúrája elválaszthatatlan az adott nyelv jeleinek differenciális struktúrájától. Vagyis hogy a jelet és a jelentést nem a tudat illeszti egymáshoz, hanem a jel és a jelentés már a tudat jelentésadó aktusait megelőzően lényegi módon összetartozik. Derrida azonban a jelentés fenomenológiai idealításával nem a *nyelvi jelek* szerkezetét állítja szembe. Egy ilyen támadást ugyanis könnyűszerrel kivédhetne az, aki az ideális jelentés fenomenológiáját akarná védeni. Husserl maga is meggyőző érveket hoz fel amellet, hogy a kifejezésre juttatott tartalom független a kifejezés nyelvi-formai közegétől, gondoljunk csak 1) a nyelvek egymásba fordíthatóságára,

¹⁰ Derrida ezen a ponton a „retencionális nyom” és az „ős-írás” fogalmait vezeti be. I.m. 95. o.

vagy 2) az egzakt, formális jelentések minden természetes nyelvtől való függetlenségére, vagy 3) a matematikai fogalmakra.

Derrida a jelentés és a jelstruktúra összetartozását sokkal szubtilisabb módon tárja fel, és anélkül teszi ezt, hogy egy pillanatra is elhagyná a fenomenológiai leírás területét és más szempontokat (pl. strukturalista érveket) alkalmazna. Azt mutatja meg, hogy nincs egyszerű, abszolút és tiszta jelenlét, az alteritás még a legegyszerűbb tudati fenoménekben is tetten érhető.¹¹ Márpedig az idealitás tiszta jelenlétet feltételez. Ha az azonosság interszubjektív azonosság, akkor elkerülhetetlen, hogy a Másik is részt vegyen az azonosság konstitúciójában. Ez az interszubjektív horizont pedig az alteritás állandó és szükségszerű közreműködését jelenti. Másrészt ha az idealitás végtelen ismételhetőség, akkor ugyancsak elkerülhetetlen, hogy az emlékezésre, az emlékezéssel pedig az időtudatbéli nyomstruktúrákra utaljunk. Az emléknymok közreműködése a legelemibb jelen konstitúciójában pedig ugyancsak az alteritás állandó jelenlétére vet fényt.

A jelentés mindenkor konstitúciója mögött tehát az alteritás működését vehetjük észre. Ez az alteritás azonban – és ezzel lép túl Derrida a pusztá dialektikus érvelésen – a jelszerkezetet implikálja. Husserl nagyon világosan választja el egymástól az intencionális aktus tartalmát és magát a konkrét aktust, vagyis a jelentést és a pszichés történést. A pszichologizmussal folytatott vitája azonban olyan álláspont kidolgozására készteti, ami egy egészen más szempont felől védtelenné teszi. Ebből a Derrida által kidolgozott szempontból pedig megmutatkozik, hogy az utalásszerkezet minden konstitúciós tevékenységben jelen van, következésképpen megkérdőjeleződik az *I. Logikai vizsgálódás* kiindulópontjának, vagyis jel és kifejezés éles elválasztásának jogossága.

3. A JELENTÉS FENOMENOLÓGIÁJÁNAK ANTINÓMIÁJA

Derrida érvelése világos: tegyük fel, hogy husserli módra végrehajtjuk az éles elválasztást és a jelentés idealitását tételezzük. Ekkor azonban meg fog mutatkozni, hogy az idealitásnak olyan feltételei vannak (interszubjektivitás, időtudat), amelyekből kiküszöbölhetetlen a jelstruktúra. Következésképpen az elválasztás nem lehet ilyen éles és a jelentés nem időfeltételektől mentes, önazonos idealitás.

Husserl érvelése hasonló lenne ahhoz az érvrendszerhez, amelyet a pszichologizmus cáfolataként dolgozott ki, jelen esetben azonban nem a

¹¹ Derrida itt tulajdonképpen az idő és a másik összetartozásának lévinasi érveit és belátásait alkalmazza. Vö. Emmanuel Lévinas: *Az idő és a másik*. (Fordította Gulyás Péter) Világosság 2007. 10. 33-62. o.

mentális eseményektől, hanem a jelszerkezettől való függés ellen kellene fellépnie. Tegyük fel, hogy a jelentés mint a mindenkori aktus tartalma, nem választható el a jelek struktúrájától és az utalások összefüggésrendszerétől. Ekkor azt látjuk, hogy a jelentést meghatározzák a kifejezést hordozó jelek és a tudati utalás összefüggései. A matematikai összefüggések általánossága tehát függővé válna a történetileg és kulturálisan meghatározott jelrendszer-től, illetve a biológiailag meghatározott tudat belső utalás összefüggéseitől. Husserl számára azonban magától értetődő evidencia, hogy a matematikai jelentések idealitása nem függhet ilyen feltételektől, sőt semmilyen feltételektől sem. Ez a matematika és a logika idealitását fenyegetné. Ha pedig – mondhatnánk Husserlrel – létezik matematika és logika, akkor a jelentést el kell tudnunk választani a jelek és az utalások rendszerétől. Úgy tűnik, hogy egy feloldhatatlan ellentéthez, kanti értelemben vett antinómiához jutunk a két álláspont összevetésével.

Ám ha egészen lecsupaszítjuk a két gondolatmenetet, akkor talán árnyaltabb képet kapunk a vitás pontokról és világosabbá válik a két gondolati stratégia különbsége. Husserl az ideális jelentést az objektivista módon felfogott, vagyis naturális, kauzális eseményekkel állítja szembe. A pszichologizmussal szemben folytatott vitája magyarázza az alapvető szembeállítást: a hibás pszichologisztikus következtetések elkerülése miatt vezeti be az ideális ítélettartalom és a reális ítéletesemény közötti alapvető megkülönböztetést. Gondolatmenetét tehát egyértelműen a jelentés *versus* elme szembeállítást irányítja.

Azért nem beszélhetünk antinomikus szerkezetről, mert ahogy látni fogjuk, Derrida nem ugyanebben a fogalmi elválasztásban gondolkodik. Derrida az ideális jelentéssel a jelek működését állítja szembe. Sehol sem hivatkozik az elmére, vagyis a jelentést elgondoló tudat valamilyen természetes fogalmára. Gondolatmenete a fenomenológiai állásponton belül ütközteti az ideális jelentés fogalmát a jelek utalásszerkezetével. Nem azt veti tehát Husserl szemére, hogy minden fenomenológiai óvatossága ellenére rejtett pszichologizmust művel, hanem azt mutatja meg, hogy a pszichologizmussal szemben kidolgozott ideális jelentésemélet a jel fogalma felől támadható és megkérdőjelezhető. A két gondolatmenet különbsége a legvilágosabban az alapvető megkülönböztetések mentén bontakozik ki.

Husserlnél: jelentés \Leftrightarrow elme

Derridánál: jelentés \Leftrightarrow jel

Az elme fogalma és a jel fogalma egyaránt elengedhetetlen akkor, ha a jelentést akarjuk megérteni, ám mindkettő tisztázásra szorul. Mindkettő egy-egy problémahorizontot jelent a jelentés számára. Úgy tűnik azonban, hogy a lehetséges problémahorizontok között nincs hierarchikus rendeződés, vagyis

nem létezik egyetlen, végső kérdés a jelentéssel kapcsolatban. Különböző aspektusok vannak, és a különböző aspektusoknak megfelelő fogalmi szembeállítások, de ezek az alapvető fogalmi struktúrák nem vezethetők vissza egy legvégső, legalapvetőbb fogalmiságra.

Az objektív ész korlátatlanságának tézise sokféleképpen védhető és sokféleképpen támadható. Védhető a leegyszerűsítő pszichologizmussal szemben, valamint a történeti relativizmus minden formájával szemben, ahogy azt Husserl meg is tette *A filozófia mint szigorú tudomány* hasábjain. Úgy tűnik azonban, hogy a jelek elmélete felől már kevésbé védhető. És figyelemre méltó, hogy Derrida ebben a gondolatmenetben nem a strukturalista jelfelfogást alkalmazza, vagyis a jel működését nem a jelentések elválasztásában és rögzítésben játszott szerepe felől vizsgálja. Nem jelölő és jelölt összetartozása érdekli, hanem az a folyamat, amelynek során az idealitás konstitúciójáról is kiderül, hogy a jel részt vesz benne. Vagyis nem a nyelvi jel működését, hanem a „transzcendentális jel” működését fedezi fel és állítja szembe a jelentés idealitásának és az objektív ész korlátatlanságának husserli tézisével.

„Credo quia absurdum est”¹

1. A MODERN FIZIKA RACIONALITÁSFOGALMÁNAK PARADOX JELLEGE

A relativitás elmélete és megalkotója, Albert Einstein körül a múlt század húszas éveitől kezdődően példátlan kultusz alakult ki: az elmélet az ember szellemi alkotóképességének paradigmatisztikus példájává vált, míg a német fizikusban nem csupán a tudomány, hanem általában az „ész” már-már természetfeletti képességekkel megáldott zsenijét tiszteljük. E kultusz azután áttevéődött a fizikai világgépben szintúgy forradalmi változást hozó kvantummechanikára és a relativitáselméleten alapuló modern kozmológiára.

Ez a kulturtörténeti jelenség természetesen szorosan összefügg azzal a kitüntetett pozícióval, amelyet a modern gondolkodásban a természet-tudományok elfoglaltak, és amelynek nyomán a tudomány, mint a leginkább racionálisnak és megbízhatónak vélt emberi tevékenység, világgépünk formálódásában meghatározóvá vált. S e tekintetben nem csupán a laikus közvéleményről van szó. A bécsi neopozitivisták filozófus, Moritz Schlick Einstein elméletében az emberi szellem olyan diadalát látta, amely a filozófia számára is követendő², s közismert, hogy e tekintetben Schlickkel a „Bécsi Körként” ismert neopozitivisták filozófiai csoportosulása többi tagja is egyetértett.³ Persze a természettudományok egyoldalú dominanciáját elutasító, azzal szemben a filozófiai reflexív gondolkodás elsőbbségét hangsúlyozó filozófiák nem fogadták el ezt az értékelést, és így pl. Heidegger joggal

* A szerző ezúton mond köszönetet az *Országos Tudományos Kutatási Alap*nak, mely a K 79194 OTKA számú kutatás keretében támogatta a jelen tanulmány megszületését. A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet főmunkatársa.

¹ Teológiai szófordulat, melyet a közvélekedés – *pontatlanul* – az ókori Tertullianusnak tulajdonít.

² V.ö.: Schlick, Moritz: *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*. Berlin, Springer, 1917. 51-63.; illetve uő: „Pozitivismus és realizmus” In: Altrichter Ferenc (Szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat, 1972.

³ V.ö.: Altrichter Ferenc (Szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat, 1972. 93-133. o.

mutatott rá arra, hogy Einstein forradalmian újnak tekintett időfölfogása filozófiai szempontból csupán másodlagos, amennyiben:

... (az idő mérés) ontológiai fundamentumainak a megvilágítása már feltételezi, hogy az ittlét időiségéből kiindulva tisztázzuk a világ-időt és az időnbeliüliséget és megvilágítsuk a természet feltárásának – valamint általában a mérés idői értelmének – egzisztenciális-idői konstitúcióját. A fizikai mérés technika axiomatikája ezeken a vizsgálódásokon alapul, s a maga részéről sohasem lehet alkalmas arra, hogy felgöngyölítse az időproblémát.”⁴

De a modern fizika korlátozott filozófiai jelentősége mellett a késői Heidegger nevezetes kijelentésére hivatkozva is érvelhetünk: a tudomány „nem gondolkodik”, azaz a természettudományos eredmények – így a modern fizika eredményei – nem a reflexív filozófiai, hanem csupán a számológépekkel kalkulatív természettudományos gondolkodás birodalmába tartoznak.⁵ Vagy az ész és az értelem klasszikus kanti-hegeli megkülönböztetésével: mindaz, amire a természettudomány és annak részeként a modern fizika képes, az „értelem” és nem az ész – azaz nem a filozófiai-reflexív gondolkodás – tartománya.

A jelen tanulmány azonban nem a filozófia és a természettudomány viszonyával foglalkozik. Tárgya a modern fizikához kapcsolódó racionalitásfogalom paradox jellege. Mert az a sajátos kultusz, ami a 20. századi fizika – s különösképpen a relativitáselmélet és a kvantummechanika – körül kialakult, közismerten kapcsolatban van az új elméletek egyfajta „abszurditás”-ával: azzal, hogy az általuk kínált fizikai világkép mind a hagyományos tudományos racionalizmussal, mind a mindennapi gondolkodással és a „józan ész”-szel szemben áll.

Így ha például Galilei a saját relativitáselvét még egy egyenesen haladó hajó segítségével illusztrálhatta, az einsteini relativitáselmélet nem szemléltethető két egymás mellett elhaladó, egy harmadik megfigyelőhöz képest v_1 illetve v_2 sebességgel mozgó űrhajóval sem, hiszen ha ezek elég gyorsan haladnak, egymáshoz viszonyított sebességük nem v_1+v_2 , hanem ennél jelentősen kisebb lesz – nem is beszélve arról, hogy ha mindkettő fénysebességgel

⁴ A szövegrészt az eredeti német alapján, saját fordításban idézzük. V.ö.: Heidegger: *Sein und Zeit*. 417–418. (A Vajda Mihály által vezetett kollektív fordításában lásd: Heidegger: *Lét és idő*, Budapest, Gondolat, 1989. 662.)

⁵ V.ö.: Heidegger, Martin: Mit jelent gondolkodni? In: *Szöveg és interpretáció*. Budapest: Cserépfalvi, é.n. 7–16.; illetve uő.: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen, Neske 1957.; valamint *Gelassenheit*. Pfullingen, Neske, 1959. (Magyarul: „Ráhagyatkozás.” Fordította Szent-Iványi István. *Filozófiai Figyelő* 1981. 1–2. 81–92., illetve: „Érzetlenség.” Fordította Redl Károly. *Magyar Filozófiai Szemle* 1983. 2. 274–281.)

– „c”.vel – halad, akkor sebességük összeadásával nem „2c”-t hanem ugyan csak „c”-t fogunk kapni. Mindez pedig nemcsak a mindennapi tapasztalatnak és a hagyományos fizikának, hanem a józan észnek is ellentmond, hiszen észbeli várákozásaink alapján a v_1 és a v_2 sebességek összegének v_1+v_2 -nek kellene lennie. (Természetesen nem arról van szó, hogy Einstein relativitáselméletében nem érvényes a matematika, hanem csupán arról, hogy a sebességekre a józan észnek megfelelő, abból következő lineáris matematikával szemben másfajta matematika érvényes. Szemléletesen: ha 10 méter +10 méter = 20 méter, 10 alma + 10 alma = 20 alma, 10 év +10 év = 20 év – azaz a mértékekre és a tárgyak számosságára a lineáris összeadás érvényes –, akkor semmiféle olyan, a józan észből fakadó megfontolást vagy logikát nem képzelhetünk el, amely szerint 10 km/s + 10 km/s kisebb mint 20 km/s. Csakhogy amikor Einstein elmélete ezen utóbbit állítja, a józan ésszel nem zavarhatja magát.)

A jól ismert hivatkozások helyett az előbbieken szándékosan idéztük fel a sebesség relativisztikus összeadásának kevésbé ismert képletét. De természetesen érvényesek a népszerű példák is, így a kitüntetett vonatkoztatási rendszer teljes hiánya, az „idő lassulása”, a négydimenziós téridő, vagy a térnek az általános relativitáselméletben bevezetett görbülsége, valamint az ezen az utóbbin alapuló olyan fogalmak, mint a terjedelmében véges, de határtalan, szférikus világegyetem vagy a tudományos fantasztikus irodalomban is népszerű relativisztikus „fekete lyuk”-ak. („Fekete lyuk”-ak már a Newton elméletében is lehetségesek, de azok nem oly extrémek, mint amilyeneket Einstein általános relativitáselméletének matematikája segítségével konstruálhatunk.) A józan észnek és a fizikának e fogalmakban és képzetekben megjelenő konfliktusa azután a határozatlansági relációval, a fizikai világ determináltságának feladásával, valamint a hullám-részecske dualizmussal megjelent a kvantummechanikában is.

2. A 20. SZÁZADI FIZIKA VISZONYA A JÓZAN ÉSZHEZ ÖNKÉPÉBEN ÉS URALKODÓ FILOZÓFIÁJÁBAN

A most megjelenített paradoxon, amely egyrészt a 20. századi fizikának, mint a tudományos racionalizmus kitüntetett megtestesülésének kultusza, másrészt e fizika „felfoghatatlansága”, „abszurditása” közötti feszültségből adódik, könnyen feloldható, amennyiben az előbbi kultusz éppen az új fizikai elméletekben megjelent abszurd mozzanatokból táplálkozik. Nevezetesen, a standard interpretáció szerint a fizikai megismerés a kozmosz olyan új szféráit vette vizsgálat alá (egyik oldalról a nagy a sebességek és az intergalaktikus csillagászati távolságok birodalmát, másik oldalról a mikrorészecskék

világát), amelyekben nem érvényesek a józan ész képzei és logikája. Azaz ezen értelmezésben éppen a tudományos megismerés, a tudományos racionalitás hatékonysága eredményezi az új elméletek abszurd mozzanatait. Mégpedig kétszeresen is: egyrészt a fizikai megismerés sikere, hogy eredményesen behatolt ezekbe a mindennapi életünkől távol eső szférákba, másrészt e szférák viszonyait annak ellenére is eredményesen feltárta, hogy azok jelentősen eltérnek mindennapi életünk körülményeitől, valamint a mindennapi gondolkodás és a józan ész természetesnek tűnő elvárásaitól.

A 20. századi fizika köre épített e metateoretikus elbeszélés tehát azt állítja, hogy a fizikában a múlt század elején a mindennapi gondolkodáson és a józan észén túllépő, annál magasabb rendű és hatékonyabb racionalitás jutott érvényre. És éppen ebben a magasabb rendű racionalitásban találja meg e narratíva a kulcsot a modern fizikának tulajdonított racionalitás és az ugyanezen fizika „felfoghatatlansága” közötti ellenmondás föloldásához: értelmezése szerint az új fizikai világgép éppen azért „felfoghatatlan” és jelenik meg irracionálisként a józan ész számára, mert – a racionális emberi megismerés vívmányként – új, magasabb rendű racionalitást képvisel.

3. AZ ALTERNATÍV ELBESZÉLÉS: A JÓZAN ÉSZ ÉS A MODERN FIZIKA KÖZÖTTI KONFLIKTUS SZÜKSÉGSZERŰSÉGÉT ÁLLÍTÓ METATEORETIKUS ÁLLÁSPONT KRITIKÁJA

A szélesebb közvélemény számára is ismert, hogy azt a fordulatot, amelyet a 20. századi fizika a fizikai világgép és a józan ész viszonyában hozott, nem üdvözölte minden fizikus és filozófus. Így mind az einsteini relativitáselméletnek, mind a kvantummechanika általánosan elterjedt koppenhágai, „ortodox” értelmezésének – éppen ezek „abszurd”-ként értékelt mozzanatai miatt – számos ellenfele akadt, mégpedig kiváló, szakmailag jól felkészült fizikusok között is. Így a kvantummechanikai indeterminizmus miatt a 20. századi fizikai forradalmat kezdeményező Einstein is szembeszállt, aki követendő programként a kvantummechanika statisztikai interpretációját vázolta fel.⁶ A tudományban és a szélesebb közvéleményben uralkodó álláspont szerint ugyanakkor az új fizikai elméleteket elvető tudósok két jellegzetes

⁶ V. ö. pl.: Einstein, Albert: „Bemerkungen zu in diesem Bande vereinigten Arbeiten.” 493-500. In: uő.: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*. (Herausgeben von P. A. Schilpp) Stuttgart, Kohlhammer, 1955. 493-511. (Magyarul az eredeti írás kvantummechanikával foglalkozó része „A kvantummechanikai indeterminizmusról” címmel jelent meg a következő kötetben: *Albert Einstein válogatott írásai*. (Szerk: Székely László.) Principia Philosophiae Naturalis 4. (Sorozatszerkesztők: Ropolyi László és Szegedi Péter.) Budapest, Typotex, 2005. 213-224.

csoportot alkotnak. Egyrészt olyan szakmailag kiváló, de a régi fizika személtmódjához kötődő fizikusok tartoznak ide (így a kvantummechanika tekintetében Albert Einstein), akik nem voltak képesek megújulni, s akikre Max Plank nevezetes kijelentése alkalmazandó, miszerint egy új tudományos elmélet csak a régi elmélet képviselőinek kihalása után juthat teljes körűen érvényre; másrészt tudományos képességeikben korlátozott, inkább ideológusi mint fizikusi beállítódású személyekről van szó. E jellemzést az előbbi részben tárgyalt, uralkodó elbeszélésben úgy fogalmazhatjuk át, hogy az új elméletek kritikussai nem voltak képesek áttérni a 20. századi fizika által megkövetelt magasabb szintű racionalitásra. Így például a relativitás elméletében Einstein ugyan zseniálisan képviselte ezt az új racionalitást, ám a determinizmus tekintetében a hagyományos, a józan észhez kötődő racionalitás rabja maradt, és ezért vetette el a kvantummechanika Heisenberg és Bohr által képviselt uralkodó felfogását.

Az azonban már kevésbé ismert, hogy a relativitáselméletnek és a kvantummechanika koppenhágai értelmezésének ellenzéke ma is jelen van (tehát akkor is, amikor a Planck által kritikusan említett régi gondolkodók már mind kihaltak), és ha arány tekintetében ez az ellenzék kisebbségi pozícióban is van, álláspontjuk mellett *mind filozófiailag mind pedig tudományosan megalapozott érvek hozhatók fel.*

Ennek kapcsán talán a legcélszerűbb a szokványos – és mint már az előbb utaltunk rá: hamis – értelmezés jegyében méltánytalanul megbélyegzett Jánossy Lajost idéznünk:

„Figyelemre méltó, hogy néhány fizikus, aki megismerkedett gondolatmenetünkkel, Einstein elméletét visszafelé fordítva, azt hozza fel, hogy bár az általunk felállított elmélet logikája kifogástalan, a modern tudomány bebizonyította, hogy az új tudományos elméletek megfogalmazásánál helytelen a mindennapi gondolkodásmódot alkalmazni, hanem – mint a relativitáselmélet alkalmazásánál is – új, az általános gondolkodásmódtól eltérő elméletek bevezetésére van szükség.

Ezzel az érveléssel bezárul a kör. Először azt állították, hogy a tények kényszerítenek új, a természetes gondolkodással ellentétes ideák bevezetésére. Miután bebizonyosodott az, hogy a tények ilyen ideák nélkül is megmagyarázhatók – most megfordítva, módszertani okok miatt tartják szükségszerűnek új fogalmak bevezetését.”⁷

⁷ Jánossy Lajos: „Bevezetés.” In. uő. – Elek Tibor: *A relativitáselmélet filozófiai problémái.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1963. 9-10.

Jánossy Lajost ma Magyarországon még méltatói is úgy értékelik, hogy bár kiváló fizikus volt, és a fizika számos területén jelentős eredményeket ért el, fizikai konzervativizmusa és/vagy marxista ideológiai elkötelezettsége miatt a relativitáselmélettel és a kvantumelmélettel kapcsolatos vizsgálataiban helytelen útra tévedt, és ezért az e területeken végzett munkássága tudományosan értéktelen. Valójában azonban a nyugati országokban a fizika filozófiájában Jánossy Lajos e tárgykörökben írt művei elismeréssel bírnak, s neve talán e területeken is jobban ismert, mint Einsteint védelmező volt ellenfeleié. Így a fizika filozófiájának egyik legnevesebb személyisége, a fizikus és filozófus J. S. Bell Jánossynak a relativitáselmélettel kapcsolatos elemzéseit azon kevés relativitáselméleti munkák közé sorolja, amelyek fogalmi tisztaságuk miatt méltók arra, hogy foglalkozzunk velük.⁸ A fizika filozófiájában ugyancsak jelentős tekintéllyel bíró oxfordi professzor H. Brown pedig a relativitáselméletéről szóló monográfiája elején köszönetet mond Jánossynak, mint egyik elődjének és inspirálójának, akinek a monográfiában egy külön – részben méltató, részben kritikus – alfejezetet is szentel.⁹

De Jánossy mellett megemlíthetjük az egészen más társadalmi környezetből származó amerikai H. Ives is, akire gyakran hivatkozik a relativitáselmélettel kritikusán foglalkozó fizikai és tudományfilozófiai angolszász irodalom, és aki szintén a hagyományos racionalitás védelmében hirdette meg egy alternatív relativitáselmélet kidolgozásának programját.¹⁰ Ives gondolatait követve Turner és Hazelett – Ives összegyűjtött tanulmányainak kiadói – Einstein elméletét egyenesen *fizikai ellenforradalomként* jellemzik, mely feladta az újkori tudomány racionális jellegét, és irracionalizmusba vezette a fizikát.¹¹ S e rövid, jelzésszerű felsorolást befejezve felidézhetjük még a magyar Palágyi Menyhértnek a relativitáselmélettel foglalkozó egyik kritikai előadásán elhangzott szavait, melyek szerint „a matematika nem véd meg a butaságoktól”.¹² (Palágyi arra utalt ezzel, hogy a relativitáselmélet matematikájának egyoldalú kultusza irracionális állításokhoz – „butaságok”-hoz – vezet.)

⁸ Bell, J. S.: „How to Teach Special Relativity”. *Progress in Scientific Culture*, Vol. 1., No. 2.

⁹ V. ö. Brown, Harvey R.: *Physical Relativity. Space-time Structure From a Dynamical Perspective*. Oxford, Clarendon Press, 2005. vii., 122-124.

¹⁰ V. ö.: Turner, Dean – Hazelett, Richard (editors): *The Einstein Myth and the Ives Papers. A Counter-Revolution in Physics*. Old Greenwich (Connecticut): Devin-Adair Company, 1979.

¹¹ Lásd a Turner és Deen által szerkesztett, előbb hivatkozott kötet alcímét.

¹² „Mathematik schützt von Torheit nicht.” Palágyi szavait idézi Dr. Ernst Gehrke In. *Ausgewählte Werke, Band III: Zur Weltmechanik. Beiträge zur Metaphysik der Physik von Prof. Melchior Palágyi. Mit einem Geleitwort von Dr. Ernst Gehrke*. Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1925. VI.

Mivel a jelen írás nem elmélettörténeti munka, eltekintünk a fenti álláspont képviselőinek szisztematikus bemutatásától, és a kritikai álláspont fizikai és filozófiai alapjai felé fordulunk.

Mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznunk, hogy a relativitáselmélet fenti kritikusaiban közös, hogy annak einsteini változatát éppen a józan ésszel szemben álló, abszurd jellege miatt utasítják el, és ennek jegyében hirdetik meg a hagyományos racionalitásnak és a józan észnek megfelelő alternatív elmélet programját. Ennyiben kritikájuk nem egyszerűen fizikai, hanem filozófiai, és a hagyományos racionalitásnak mint értéknek a felvállalásán nyugszik. Ez elmondható a kvantummechanika tekintetében Albert Einstein-re is, aki szintén tudatosan vállalja a hagyományos racionalizmust és ennek részeként a determinizmust a koppenhágai értelmezéssel szemben. Szembeállítva az uralkodó és a most jelzett kritikai megközelítést: amíg a szokványos elbeszélés a tényszerűen adott természettudományos elméletek és az ahhoz csatolt értelmezés alapján feladja a hagyományos racionalitást, és egy új, kifejezetten erre az abszurdításra szabott, „magasabb rendű”-nek tételezett racionalitásfogalom jegyében a józan észnek és a hagyományos tudományos racionalizmusnak ellentmondó állításokat ésszerűként jeleníti meg, addig a másik elbeszélés nem enged a fakticitásnak, hanem tudatos filozófiai érték-választásként kitart a racionalitás hagyományos fogalma mellett. Ennek megfelelően az első, uralkodó koncepció az éppen létező tudományt – és ezen belül konkrétan az éppen adott fizikát – a racionalitás kategóriája fölé helyezi, és azt tekinti ésszerűnek, amit ez a fizika képvisel. Az, hogy ebbe az új racionalitásfogalomba beleillik az idő lassulása, a görbült tér, a $v_1 + v_2$ kisebb mint $v_1 + v_2$ sebességösszeadás (azaz a $v = v_1 + v_2$ hagyományos sebességösszeadás-képlet érvénytelensége), továbbá a kvantummechanikai határozatlanság, az indeterminizmus és a hullám-részecske-kettősség: mindez egyszerűen tautológia, hiszen ez az új racionalitás éppen e képzetekhez és állításokhoz illeszkedik. S mivel ezek a képzetek és állítások ellentmondanak a hagyományos racionalitásnak és a józan észnek, a racionalitás ezen új fogalmának is szükségképpen ellent kell mondania azoknak.

Ezzel azonban még nem tártuk fel teljesen az uralkodó álláspont filozófiai tartalmát. Ugyanis nyilvánvalóan van valamiféle hivatkozási alapja annak, hogy a 20. századi fizika e meglepő állításokat egy új racionalitásfogalom jegyében ésszerűként jelenítheti meg. S könnyű belátni azt, hogy ez az alap a tudomány magasabbrendűségére vonatkozó általános meggyőződés. Az eredetében tévesen Tertullianusnak tulajdonított¹³ középkori formula szerint

¹³ V.ö.: Moffat James: „Aristotle and Tertullian.” *Journal of Theological Studies* 17. (1916) 170-171.; illetve: Sider, Robert, D.: „Credo quia absurdum est?” *Classical World* 73. (Ápril - Máj 1980), 417-419. http://www.tertullian.org/articles/moffat_aristotle.htm; http://www.tertullian.org/articles/sider_credom.htm

(„credo quia absurdum est”) éppen abszurditása miatt kell elfogadnunk a Jézus halálára és feltámadására vonatkozó tanítást. Ám világos, hogy ez a formula önmagában nem áll meg, hanem hitelessége a keresztény vallás tekintélyén nyugszik. A modern fizika esetében hasonló összefüggéssel szembesülünk: ha benne *„a racionálissá kell minősíteni még akkor is, ha abszurd”* formulája jutott érvényre, akkor e formula ugyancsak nem önmagából, hanem *a tudomány tekintélyéből* meríti erejét.

Csakhogy a tudomány tekintélye – szemben a vallásával – éppen egyfajta evilági, az általánosan elfogadott vélelmezés szerint minden hitet nélkülöző, előzetes racionalitáson nyugszik. Ez az előzetes racionalitásfogalomnak pedig függetlennek kell lennie a később megfogalmazandó tartalmi tudományos állításoktól, de azoktól a racionalitáskritériumoktól is, amelyek az uralkodó felfogás szerint az új fizika nyomán elvetendővé, illetve új racionalitásképzetekkel és kritériumokkal helyettesítendővé váltak. Ha ugyanis e függetlenség nem állna fent, akkor a hagyományos racionalitás azon revíziója, amelyet a modern fizika alapján az uralkodó felfogás megkövetel, körkörösé válna, hiszen a revíziós szükséglet hivatkozási alapját, a tudomány tekintélyét megalapozó előzetes racionalitást – és ezzel magának a tudománynak a kitüntetettséget – is megkérdőjelezné.

Mármost a tudomány önképe és az ezen önképet megerősítő, azt a filozófia szintjére emelő tudományfilozófiai irányzatok ezen előzetes, a későbbi tudományos állítások tartalmától független racionalitást a tudományos kutatás módszertanában, a tudományos elméletek empirikus alátámaszthatóságában vagy cáfolhatóságában, vagy éppen – Thomas Kuhnra gondolva – az uralkodó tudományos paradigma által megengedett, rögzített módszertani rejtvényfejtési szabályokban mutatják föl. *Azaz a tudományok tekintélyének végső forrása e tudományfilozófiai koncepciókban a hozzájuk kapcsolt módszertani racionalizmus képzete. Ennek megfelelően az uralkodó felfogás szerint azért kell elfogadnunk a modern fizika állításait, mert azokhoz a kutatás a helyes, racionális módszertannal jutott el, és amikor előrejelzéseit e helyes, racionális módszertant követve összevetette a tapasztalattal, az utóbbi nem falszifikálta azokat, illetve az összevetés nem okozott a kuhni értelemben vett súlyos, a paradigmát megrázó, azt válságba sodró anomáliákat.*

A kortárs fizika uralkodó önértelmezése és az a követelménye, hogy a tudománynak föl kell adnia a józan ész, mint kritériumot, így csak látszólag alapul a tudomány faktikus épp-így-létén. Mélyében valójában a tudománynak mint a megismerést racionális módszertan szerint folytató kitüntetett vállalkozásnak képzete, azaz a tudománynak tulajdonított módszertani racionalizmus kitüntetettsége iránti filozófiai elköteleződés áll. *Az a modern fizikával kapcsolatosan hangoztatott követelmény, hogy a hagyományos racionalizmus elvetendő, és olyan új racionalizmusfogalomra van szükség,*

melynek jegyében Einstein sebességösszeadó-képlete vagy a kvantummechanikai indeterminizmus a józan ésszel való konfliktusa ellenére is racionalisnak minősítendő, nem érinti a tudományos megismerés módszertanának ésszerű jellegével kapcsolatos képzeteket és elméleteket, hanem éppen ellenkezőleg: az e módszertannak tulajdonított racionalitáson nyugszik.

Ezzel szemben az a hagyományos racionalitásfogalom, amellyel a modern fizika összeütközésbe került, és amelynek jegyében Palágyi Menyhért, Jánosy Lajos vagy H. Ives elutasította a relativitáselmélet einsteini változatát, vagy éppen Einstein opponálta a kvantummechanika koppenhágai interpretációját, *nem módszertani, hanem tartalmi* jellegű: a fizikai világra vonatkozó tartalmi természetű állításokra vonatkozik. Így pl. az az einsteini metateoretikus követelmény, mely szerint a tudmánynak ésszerű képet kell nyújtania a természetről, és az ésszerű természetképnek deterministának kell lennie, több mint pusztán módszertani elv, hiszen *a tudományos elméletek tartalmára* fogalmaz meg kritériumot. Amennyiben ezt az elvet elfogadjuk, egy indeterminizmust állító fizikai elmélet akkor is elfogadhatatlanná és irracionálissá válik, ha egyébként *módszertanilag* hibátlan és tapasztalati predikciói teljesülnek (azaz az empiria oldaláról nem történik falszifikáció, illetve nem keletkezik az elmélet paradigmájában válságot indukáló anomália). S e ponton eljutottunk két olyan belátásig, amelyeken a tudományfilozófia és a fizika filozófiája területén végzett vizsgálódások általában átsiklanak:

A 20. században egyoldalúan hangsúlyozott módszertani racionalizmus mellett a modern európai tudományosságban sokáig jelentős szerepe volt a tartalmi racionalizmusnak.

A 20. századi fizikában a tulajdonképpeni konfliktus a tudomány *módszertani racionalizmusa* és a hagyományos értelemben vett *tartalmi racionalizmus* között keletkezett.

4. TARTALMI ÉS MÓDSZERTANI RACIONALITÁSKRITÉRIUMOK AZ ÚJKORI TERMÉSZETTUDOMÁNYBAN

Az, hogy a tartalmi és a módszertani racionalitás megkülönböztetése nem képez kitüntetett tárgykört a kortárs tudományfilozófiában, nem véletlen: a 20. századi tudományfilozófia – és általában a tudományosság legújabb kori ideája – a módszertani racionalizmus bűvöletében él. Ez pedig megint csak nem véletlen, hiszen e tudományfilozófia vezérgondolata a „metafizika” kiűzése a tudományokból, és bármiféle metateoretikus tartalmi elem vagy kritérium már eleve felidézi számára a metafizika gyanúját. Jellemző, hogy ha pl. az interneten rákeresünk angolul a „substantive rationality” kifejezés-

re, elsősorban a kifejezés gazdasági, szociológiai, erkölcsi, politikai filozófiai és lélektani jelentései jelennek meg, és a tudományfilozófiai dimenzióval csak elvétve találkozunk. Persze annak, hogy a metafizika elleni harc jegyében a tartalmi racionalizmus a tudományos kritériumok között a metodológiai racionalizmus javára háttérbe szorult, társadalmi-történelmi gyökerei, illetve gondolkodástörténeti okai vannak: itt tulajdonképpen a tudományban – és ennek részeként különösképpen a természettudományban – annak a kettőségnak párhuzama jelenik meg, amelyet Max Weber gazdasági illetve szociológiai elemzésében a materiális és a formális racionalizmus megkülönböztetésével ragad meg.¹⁴ Így a módszertani racionalitáskritériumok egyoldalú uralomra jutásának háttérében is hasonló társadalmi-kulturális okok állnak, mint amilyenekkel Weber a gazdasági-társadalmi dimenzióban a formális racionalizmus uralomra jutását magyarázza. Vagy más filozófiai kontextusba helyezve: Heidegger második korszakának terminológiájával a metodológiai racionalizmus egyoldalú felülkerekedése magyarázható azzal a gondolkodástörténeti folyamattal, melynek lényegét Heidegger az elégséges alap elve és a kalkulatív gondolkodás uralomra jutásában látja.¹⁵

A jelen tanulmány azonban ezt a társadalmi-gondolkodástörténeti hátteret zárójelbe teheti, amennyiben most csak az az érdekes számunkra, hogy az újkori természettudomány és az általa reprezentált természettudományos racionalizmus kialakulásában jelentős szerepet játszottak a tartalmi elemek. Így hivatkozhatunk arra, hogy Galilei arisztotelianus és anti-kopernikánus ellenfelein élcelődve gyakran nem módszertani eljárásokon, hanem tartalmi állításokon gúnyolódott, melynek során célpontjában szinte mindig a kritika alá vont állítás és a józan ész vélt vagy valós konfliktusa állt. Tipikus példaként elég csupán Galilei jól ismert márványvölegény-paraboláját felidézni, mellyel Arisztotelésznek a változásmentesnek tekintett égitestek földi hatására vonatkozó kozmológiai tanítását szándékozta mint észnek ellentmondót – inadekvát módon – kifigurázni: az az állítás, hogy az égitestek anélkül járnak hozzá a földi keletkezésekhez és elmúlásokhoz, hogy ők maguk változnának, ugyanolyan abszurd, sugalmazza a parabola, mintha a menyasszony mellé márványszobrot fektetnénk, és gyermeket várnánk e frigyból.¹⁶

¹⁴ V. ö.: Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. I. Halbband.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. 44-46. [Magyarul: uő.: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. I.* (Fordította és jegyzetekkel ellátta Erdélyi Ágnes). Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987.]

¹⁵ V.ö.: Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund.* Pfullingen, Neske, 1957.

¹⁶ V.ö.: Galilei, Galileo: *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. Pordenone, Studio Tesi, 1988.* (Reprint. Originally published, Fiorenza, Landini, 1632.) 76.; (Magyarul: Galilei, Galileo: „Részletek a Párbeszédek a két legnagyobb világrendszerről, a ptolemaiosziról és a kopernikusziról című művéből”. In: *Giordano Bruno,*

De ott vannak a tartalmi kritériumok Descartes filozófiájában is, amennyiben csak a közvetlen testi hatást ismeri el a természeti jelenségek megfelelő magyarázataként, és bevezeti a természeti jelenségek magyarázatában a célokság használatának tilalmát. Természetesen ezek a tartalmi kritériumok annyiban a tudományos elméletalkotás módját érintik, amennyiben kizárják az olyan módszertant, amely a feltételezett cél vagy a testeknek tulajdonított távolbahatás segítségével magyarázna meg egy-egy természeti jelenséget, ám ez sem változtat azon, hogy e módszertani tiltás tartalmi eredetű. Valójában minden tartalmi racionalitáskritérium tiltás, s mint ilyen módszertanba fordul át: az ilyen kritériumok éppen úgy működnek, hogy a tartalmilag irracionális állításokat kitiltják az elméletből.

Ami a célokság tiltását illeti: ez ma is egyik alapvető és talán legszigorúbb eleme a természettudományos racionalitásnak annyiban, hogy a biológiában (így az élőlények viselkedésében) megnyilvánuló célokságra utaló jelenségeket is kötelező visszavezetni oksági összefüggésekre. E tekintetben csak annyi változott, hogy a tudományosság modern ideái és uralkodó tudomány-filozófiai a célokságot annak empirikus tesztelhetetlenségére (verifikálhatatlanságára vagy falszifikálhatatlanságára) hivatkozva közvetve, csupán formális módszertani kritériumokkal is kizárhatónak vélik. Ami viszont a távolhatást illetve a testekben rejlő erők képzetét illeti: az ezekre vonatkozó kartézianus tiltás az újkori természettudomány talán első nagy vitájának, a newtoni gravitációval mint távolbahatással kapcsolatos vitának gyújtópontját képezte¹⁷, és a newtoni gravitációelmélet sikere nyomán kikerült a tartalmi racionalitáskritériumok közül. Igaz, a relativitáselmélet a fény véges terjedési sebességének axiómájával visszahozta a tetszőleges sebességgel történő távolbahatás lehetőségének tagadását, de ez ma csupán egy éppen most érvényes elmélet tényyszerű állítása, s nem módszertani kritérium. Ha a mai fizikára nem is jellemző a korlátlan sebességű hatás, a fizikai részecskékben rejlő vonzóerők fogalma ma a fizika szerves részét képezi. Így az eredeti, szigorú kartézianus tiltás e tekintetben Newton elméletének relativisztikus meghaladása után sem tért vissza.

Számunkra azonban a következőkben nem annyira a most említett, Galileinél vagy Descartes-nál szereplő tartalmi racionalitáskritériumoknak lesz jelentősége, hanem annak a kritériumnak, amelyre hivatkozva Giordano Bruno érvel Arisztotelész zárt, határolt világa ellen. Bruno ezen érvelése azon alapul, hogy Arisztotelész tanítása a külső csillagszféráról ellentmond

Galilei, Campanella. Vál.: Gulian C. I. – Banu I. Budapest, Művelt Nép Könyvkiadó, 1952. 77.)

¹⁷ V. o. pl.: Hall R. A.: *Philosophers at War. The Quarell Between Newton and Leibniz*. Cambridge, etc, Camb. Uni. Press, 1980.

térszemléletünknek.¹⁸ Nevezetesen: ez a szféra teljesen lezárja a világot, de nem oly módon, hogy a szférán belüli, fizikai létezőket tartalmazó kozmoszt választja el az azt körülvevő üres tértől, hanem úgy, hogy magát a teret is lezárja: e szférának nincs túloldala abban az értelemben, hogy rajta kívül az üres tér sincs. Következésképpen Arisztotelész véges világát nem veszi körül egy nagyobb, végtelen, üres tér. Bruno intuitív térszemléletünk alapján joggal minősíti ezt a fogalmilag egyébként lehetséges kozmoszkonstrukciót abszurdnak, és ugyancsak szemléletes térképzetünk alapján joggal állítja, hogy ez a világ – tekintettel az őt körülvevő, őt tartalmazó tér hiányára – tulajdonképpen sehol sincs.¹⁹ Hasonlóképpen: a külső szférát Bruno ugyancsak indokoltan tekinti abszurdnak, hiszen egy olyan határ, melynek a másik oldalán semmi – még az üres tér – sincs, térszemléletünknek nyilván ellentmond, és a határ fogalmának sem felel meg annyiban, amennyiben fogalmából következőleg a határ két térbeli régiót választ el egymástól.

Persze Arisztotelész filozófiájának kontextusában ezek az érvek irrelevánsak, hiszen e filozófia a véges, határolt terű világ, és a téren és időn kívüli mozdulatlan mozgó fogalmával tudatosan választott olyan kozmoteológiát, mely nemcsak nem követi intuitív térszemléletünket, hanem egyenesen ellentmond neki, és ennyiben „abszurd”. Ugyanezen érvek viszont az itáliai filozófus művének kontextusában érvényessé válnak, mivel ő felmondja azt az arisztotelészi attitűdöt, amely a kozmológia és a térszemléletünk közötti konfliktust a szemlélettől elvonatkoztatott fogalmi gondolkodás jegyében figyelmen kívül hagyja.

Bruno álláspontjának most érintett metateoretikus rétege határozottan kirajzolódik előttünk az olasz gondolkodó érveiben:

„S ha azzal akarsz védekezni, hogy azt mondd, ahol nincs semmi, ott sem tér, sem *kívül*, sem *túl* nincsen: ezzel engem nem elégítesz ki, mert ezek csak szavak meg kifogások, amelyek nem mennek az ember fejébe... Mert teljességgel lehetetlen bármily érzék vagy képzelet alapján ... komolyan elgondolni, hogy lehetnek felületek, szélek, határok, amelyeken túl ne volna vagy test vagy úr ...”²⁰

...,az az állítás, amely szerint a világ, vagy ahogyan ti mondjátok, a világegyetem, határtalan, nem rejt magában semmi képtelenséget, emellett megszabadít bennünket számtalan zavartól, amelybe az ezzel ellentétes állítás sodort.”²¹

¹⁸ V.ö.: Bruno, Giordano: *A végtelentől, a világegyetemtől és a világokról*. Bukarest, Kritérion, 1990. 37-42, 62-75.

¹⁹ U.o. 37-38., 64-65.

²⁰ U. o.: 65.

²¹ U. o.: 74.

Illetve:

„Ha a világot a tőlünk kifejtett értelemben határtalannak vesszük föl, akkor megnyugszik elménk, míg az ellentétes fölfogásból mindig számtalan nehézség és képtelenség származik.”²²

5. A PRIORI ÉS A POSTERIORI RACIONALITÁSKRITÉRIUMOK. A JÓZAN ÉSZHEZ TARTOZÓ KÉPZETEK A PRIORI ÉS A POSTERIORI RÉTEGE

Vegyük észre, hogy a Bruno érvelésében megjelenő tartalmi racionalitáskritérium alapvetően különbözik Galilei és Descartes fentebb említett kritériumaitól.

Így azt feltételezni, hogy a márványból készült vőlegény gyermeket nemz, csupán amiatt tűnik abszurdnak, mert a természet megismert rendje, e rend épp-ily-volta ezt kizárja. Ám tudjuk azt, hogy a biológia egyszerűbb élőlények esetében ismeri az önnemzés lehetőségét. Ennek nyomán elképzelhető egy olyan lehetséges világ, ahol adott hormonális folyamatok a magasabb szintű élőlények esetében is önnemzéssel járhatnak, és az is feltehető, hogy e hormonális folyamatokat a hím egyed látványa vagy közelsége elindíthatja. S intuitív képzeletünkkel az sem kerül ellentétbe, ha némileg játékosan elképzelünk egy olyan lehetséges világot, ahol egy esztétikusan megformált márványvőlegény látványa elindíthatja a kellő fantáziával megáldott menyasszonyban az önnemzéshez vezető hormonok képződését. Persze ahhoz, hogy a Galilei-féle érvnek a fizikai világrend épp-ilyen-voltához kötöttségét belássuk, nincs szükségünk e játékosan elképzelt lehetséges világra. Galilei parabolája nem a biológiai nemzésről szól, nem a biológia miatt hiteles, hanem valójában arra az egyetemes – vagy annak tűnő – fizikai tapasztalatra hivatkozik, mely szerint a fizikai létezők hatásgyakorlásuk során visszahatást szenvednek el. S ha e tapasztalattól elvonatkoztatunk, semmi ellentmondó vagy abszurd nincs abban, ha elképzelünk egy olyan világot, melyben bizonyos fizikai létezők visszahatás elszenvedése nélkül képesek hatni. S hasonló mondható el a távolba ható erőkről és a célokság természeti lehetőségéről is.

Bruno érve ezzel szemben nem köthető közvetlenül a természettel kapcsolatos faktikus tapasztalatunkhoz, s ebben az értelemben a priori. Persze a filozófiai álláspont függvényében ez az aprioritás eredetét tekintve visszavezethető a fizikai világgal kapcsolatos sok évszázados tapasztalatra, ám ez sem változtat azon, hogy itt nem közvetlenül empirikus jellegű évről, illetve kritériumról van szó. Amíg Galilei és Descartes említett racionalitáskritériumai párhuzamba állíthatóak a mozgó Földdel szembeni, Kopernikusz előtti

²² U. o.: 41. (Az eső párbeszéd, 17. érvének összefoglalása.)

ellenérzéssel, addig ez Bruno esetében nem tehető meg. Így amíg az előbbiek esetében érvelhetünk úgy, hogy érvényességük ahhoz hasonlóan az akkor éppen uralkodó metafizikához, kozmológiához és természetképhez kötődik, mint amiképpen a mozgó Föld abszurditása a Kopernikusz előtti európai világképhez, és ezért éppen úgy ki vannak téve a kurrens elméletek változásának, mint a mozgó Föld abszurdként történő megítélése a kopernikuszi fordulat előtt, addig ez Bruno érvelése tekintetében nem mondható el.

Bruno érvelésének a priori jellege két – egymással is kapcsolatban lévő – mozzanatban jelenik meg: az intuitív térszemléletünkkel való konfliktusban, és a túloldallal nem rendelkező – tehát nem térbeli régiókat elválasztó – határ fogalmi ellentmondásosságában. Galilei márványvölegény-parabolájának elemzésekor a lehetséges világok fogalmával operáltunk. S természetesen Arisztotelész zárt világa is egyike a lehetséges világoknak. A kérdés azonban nem az, hogy a fizikai távolbahatást vagy a visszahatás elszenvédése nélküli hatást tartalmazó lehetséges világokkal szemben a túloldal nélküli határral jellemzett véges világ képzete elméletileg lehetséges-e vagy sem, hanem az, hogy egy ilyen világ vajon illeszkedik-e a térrel kapcsolatos intuitív képzeleteinkhez és fogalmainkhoz. Ha a mozgó Föld elképzelhetetlen volt az európai ember számára Kopernikusz előtt, azzá vált Kopernikusz után, hiszen alapvető térképzeteink szempontjából mindegy, hogy milyen égitest van középen, és milyen más égitestek keringenek körülötte: egy központi test körül keringő, több testekből álló rendszer bármikor elképzelhető vizuálisan, és bármikor lerajzolható, modellálható. Ezzel szemben olyan határt nem tudunk vizuálisan megjeleníteni, sem lerajzolni vagy modellálni, amely a befelé lehatárolt térbeli régiót nem választja el semmitől, mert rajta kívül „semmi” – még az üres tér – sincs. A zárt kozmosz arisztotelészi képe nem azért uralhatta évszázadokig az európai gondolkodást, mert az akkori gondolkodók számára e kép szemléletes volt, hanem azért, mert a térszemléletünkkel való összhang egyáltalában nem merült fel kritériumként. Bruno újdonsága e tekintetben az, hogy az intuitív térszemléletünkkel való konfliktus negatív tartalmi racionalitáskritériumként jelenik meg nála: *a kozmológiában Bruno szerint előnyben részesítendő az olyan elmélet, mely nem „nyugtalanítja” eszünket, és ez az adott összefüggésben éppen az intuitív térszemléletünkkel konfliktusban álló képzetek elutasítását jelenti.*

A szemléletesség e problémájával szoros kapcsolatban van, de hozzá képest mégiscsak önálló a fenti határ fogalmi ellentmondásossága, amely gondolkodásunk logikai rétegét érinti. Ha posztuláljuk, hogy két típusú határ lehetséges (és e posztulátum Arisztotelész kozmológiájának egyik rejtett előfeltevése), melyek egyike két térbeli régiót választ el egymástól (s ennyiben van „túloldala”), másika viszont csak egy belső régió zár le, amelyen kívül

nincs tér (s ennyiben nincs „rajta túl”) akkor természetesen formális logikai értelemben logikai ellentmondásmentesen megkonstruálhatjuk Arisztotelész véges világát. De vajon – a határral kapcsolatos szemléletes képzettől eltekintve, de egyúttal e képzetet megerősítve – nem tartozik-e immanensen a határ fogalmához a határon inneni és azon túli fogalma? Vajon nem sérti-e a határ fogalmának logikáját a második típusú határfogalom bevezetése?

Összegezve: a fentiekben Galilei, Descartes és Bruno tartalmi racionalitáskritériumainak összevetésével e kritériumoknak és a „józan ész”-nek két típusa adódott. Az egyik kifejezetten kor, társadalom-, ideológia- és természetképfüggő, mivel az éppen akkor fennálló, általánosan – vagy a releváns társadalmi csoportok által – elfogadott értékekhez és nézetekhez kapcsolódik. A másodikat alapvető fogalmaink és intuitív szemléletünk (az idézett brunói érv esetében konkrétan térszemléletünk) határozzák meg. Természetesen egy nyers, empirista koncepcióban alapfogalmaink és intuíciónkat is hozzákapszcsolhatjuk a világ épp-így-létéhez, vagy a társadalmi és kultúrtörténeti viszonyokhoz, és azokat ennek megfelelően ugyancsak időben változóknak tekinthetjük. Ám még egy ilyen nyersen empirista, antikantiánus megközelítés sem tagadhatja azt, hogy itt gondolkodásunknak és a világgal kapcsolatos képzeiteinknek viszonylag stabil, az empiriához csak közvetve kapcsolódó mozzanatairól van szó, és azok ezért – szemben az égitestek konkrét elrendezésére vonatkozó kozmológiai állításokkal, vagy a fizikai testek viselkedését leíró elméleti törvényekkel – legalább relatív értelemben, de *mindenképpen a prioriak*.

6. A RACIONALITÁS A PRIORI JELLEGŰ TARTALMI KRITÉRIUMAI ÉS A 20. SZÁZADI FIZIKA

Mármost a 20. századi fizika és a józan ész (illetve a racionalitás hagyományos, a józan ésszel konform képzetei) közötti általánosan elismert konfliktus az új fizika olyan elemeiből fakad, amelyek a józan ész fogalmához tartozó képzetek Bruno kapcsán elemzett a priori mozzanataival ütköznek. Ezért a modern fizikával kapcsolatos racionalitásproblémát illetően a kopernikuszi fordulatra történő hivatkozás, illetve a hagyományos természetudományos racionalizmus megőrzésére irányuló elméleti próbálkozások párhuzamba állítása a nyugvó Föld elméletének megmentésére törekvő állásponttal a tényleges probléma vulgarizálása volna.

Így az idő lassulása és gyorsulása, a relativisztikus sebességösszeadás képlete vagy a négydimenziós téridő (ha azt többnek tekintjük pusztán matematikai konstrukciónál) nyilván ellentmond intuitív képzeiteinknek. S ez igaz arra a relativisztikus állításra is, hogy ha az A és a B űrhajó egymáshoz képest

egy adott sebességgel mozog, akkor a speciális relativitáselmélet szerint az A űrhajóból mérve a B űrhajóban szállított „b” rúd, míg a B űrhajóból mérve az A űrhajóban szállított „a” rúd rövidül meg, és e jelenség kapcsán nincs értelme azt kérdezni, hogy az alábbi állítások közül:

- „a” rövidebb mint „b”
- „b” rövidebb mint „a”

melyik az igaz, és melyik a hamis.

Ugyancsak ellentmond intuitív térszemléletünknek a tér „görbültsége”, és különösképpen a szférikus tér, melynek ugyan sehol sincs határa, terjedelmében („metrikusan”) mégis véges. A népszerűsítő irodalomban az ezzel kapcsolatosan gyakran szerepelő, az ilyen teret állítólagosan szemléletesen megmutató léggömb-hasonlat ugyanis csúsztatáson alapul. E hasonlatban a léggömb felszíne („héja”) mint kétdimenziós, önmagában görbült szférikus sík, a háromdimenziós szférikus tér analógiájaként szerepel. Csakhogy a gömbfelszín eukleidészi alakzat, amely ugyan a két dimenzióban határtalan annak ellenére is, hogy terjedelmében véges, ám a harmadik dimenzió hozzávételével – tehát a térben tekintve – mégiscsak határolt a gömb belseje és az azon kívül lévő tér által. Az, hogy egy ilyen kétdimenziós felszín szemléletes, tautológia, amely éppen annak ellenkezőjét bizonyítja, amit szeretne. Egyrészt mivel az eukleidészi geometria szemléletes jellege általánosan elismert, *a hasonlatban szereplő szféra szemléletessége a tulajdonképpeni probléma szempontjából semmitmondó*, hiszen e szféra maga is *eukleidészi*. Másrészt *azáltal, hogy a hasonlat csak az eukleidészi geometria segítségével tudott szemléletes konstrukciót felmutatni, éppen azt bizonyítja, hogy a szférikus, nem eukleidészi tér nem szemléletes*.

A kvantummechanikai hullám-részecske dualizmus, mely szerint az elemi részecskék egyszerre hullámok és részecskék egyformán ellentmond a dolgokkal kapcsolatos szemléletünknek és logikai érzékünknek, amennyiben e két létezési mód kölcsönösen kizárja egymást. Persze a kvantummechanika ortodox értelmezése feloldja ezt az ellentmondást egyfajta ignorancia-elvvel, melynek lényege – némileg leegyszerűsítve – a következő: a mikrofizikai entitások sem nem részecskék, sem nem hullámok, hanem valami olyan harmadik típusú létezők, amelyekhez olykor a hullámleírás, máskor a részecskeleírás illeszkedik. A félreértések elkerülése végett: ez az értelmezés nem azt állítja, hogy egyenlőre még nem tudjuk, mi lehet ez a harmadik típusú létező, hanem kifejezetten azt, hogy már mindent tudunk róla, ami tudható – azaz, *hogy elvileg lehetetlen megismerni és „felfogni” valódi természetét*. Mindennek nyomán kritikusai (jogos vagy némileg eltúlozott, de ekkor sem alaptalan) jellemzésében az ortodox kvantummechanikus olyan tudós, aki észre-

vége, hogy elmélete ellentmond a logikának, nem az elmélet, hanem a logika korrekcióján gondolkodik.

Némileg más a helyzet a determinizmus kérdésével. Egy indeterminista világ kétségen kívül szemléletesen elképzelhető, azaz az indeterminizmus nem érinti oly módon intuíciónkat, mint a térgörbület, a négydimenziós téridő vagy a Giordano Bruno által kritizált arisztotelészi határ, melynek másik oldalán nincs tér, és ezért szemléletesen nem jeleníthető meg. Ennyiben az indeterminizmus által felidéződő irracionalitás ahhoz hasonlóan a fizikai világ épp-így-létéhez kapcsolódik, mint a hatás és kölcsönhatás elve. Csak-hogy ennek ellenére értelmi intuíciónk jóval erősebben kötődik a determinizmushoz – és a vele nem azonos, de vele részben átfedésben lévő oksághoz –, mint például a hatás és ellenhatás elvéhez. Annak ellenére, hogy az indeterminált természet elképzelhető, értelmünk előzetes várakozása determinált és okságilag meghatározott természetre irányul, és így egy indeterminált és/vagy oksági összefüggérendszerében korlátozott kozmosz semmiképpen sem megnyugtató eszünk számára a brunói értelemben. Ennyiben a determinizmus és az oksággal kapcsolatos elvárásaink ugyancsak a prioriként jelennek meg. (S ezzel kapcsolatosan megint csak nem szükséges egyfajta kantianus típusú a priori-ra gondolnunk. A determinisztikus világkép iránti igény, a determinisztikus gondolkodás végigkíséri az emberiség történetét az archaikus kultúráktól és a későbbi nagy kultúrköröktől napjainkig – még akkor is, ha fizikai értelemben persze többnyire részben indeterminált kozmoszról van szó, mivel céloksági tényezők, transzcendens lények és metafizikai jellegű világtörvények is belejátszanak a determinisztikus rendbe.)

De a kopernikuszi fordulat és a modern fizika által megvalósított, a hagyományos tudományos racionalizmust felmondó forradalom párhuzama a modern fizika által megsértett tartalmi racionalitáskritériumok a priori jellegétől eltekintve is hamis. Az, hogy a világ determinált-e vagy sem, vagy hogy a tér lehet-e görbült vagy sem, illetve a négydimenziós téridő több-e pusztán hasznos matematikai konstrukciónál, melyek segítségével a tudomány előrejelzésekre képes, természetükben egészen más jellegű kérdések, mint az, hogy miképpen helyezkednek el, és mozognak az égitestek, hogy vannak-e foltok a Napon. Azon túl, hogy az előbbi kérdések érzéki és értelmi szemléletünk – relatív vagy abszolút – a priori struktúráit és képzeit érintik, bennük a világkép fundamentális alapelveiről van szó, és ezért sem célszerű kiszolgáltatni őket partikuláris elméleteknek. Velük szemben az égitestek térbeli rendje már magában is kifejezetten partikuláris kérdés – még akkor is, ha a középkori, Kopernikusz előtti kozmológia kontextusában az egész világrendet érintette, és ennek nyomán Kopernikusz elmélete radikális kultur- és gondolkodástörténeti megrázkódtatást okozott.

7. A DUHEM-QUINE-LAKATOS-FÉLE EMPIRIKUS ALULDETERMINÁLTSÁGI TÉTEL MINT A JÓZAN ÉSSZEL KONFORM ALTERNATÍVÁK LEHETŐSÉGÉNEK ABSZTRAKT TUDOMÁNYFILOZÓFIAI ALAPJA

Utóbbi elemzésünk eredményének fényében a 20. századi fizika abszurd elemeivel kapcsolatos uralkodó elképzelést elutasító kritikai álláspont lényege abban ragadható meg, hogy az a tartalmi értelemben vett racionalitást nem adja fel, illetve azt nem relativizálja a módszertani racionalitásra hivatkozva, hanem a józan ész hagyományos képzetének és a természettudományos racionalizmus hagyományos felfogásának megfelelő alternatív fizikai elméletekre, illetve interpretációkra törekszik.

De vajon járható-e ez az út? Eredményes lehet-e a modern fizika ilyen kritikája? A kérdés kettős természetű. Egyrészt filozófiai, másrészt fizikai.

Ami a filozófiát illeti, a régi racionalitásfogalom megőrzése annyiban mindenképpen járható, hogy e régi fogalmat és a 20. századi fizika elméleteit egyaránt megőrizhetjük. Persze, ha ezt az utat választjuk, az azt is maga után vonja, hogy az új fizika által nyújtott fizikai világképet irracionálisnak kell minősítenünk, és el kell fogadnunk, hogy a tudomány irracionális valóságot tár elénk. Az einsteini relativitáselmélet és a kvantummechanikai indeterminizmus kritikusai azonban ennél többet szeretnének: céljuk a modern fizika uralkodó elméleteivel illetve interpretációival szemben olyan alternatív elméletek és interpretációk kidolgozása, melyek összhangban vannak a hagyományos racionalizmussal és a józan ésszel.

De vajon a modern fizika tényszerű épp-így-léte nem azt bizonyítja-e – kérdezhetjük e törekvésekkel szemben –, amit az uralkodó felfogás állít: hogy a megismerés olyan tartományokba hatolt be, amelynek ontológiai valósága nem igazodik józan eszünkhöz és a racionalitás hagyományos (tartalmi) kritériumaihoz? Hiszen hosszú évek és tudósok sokaságának áldozatos tudományos kutatásáról van itt szó, és az új fizika ennek során még sohasem ütközött olyan anomáliába, az elmélet és a tapasztalat olyan konfliktusába, amely empirikus oldalról jogos szkepszt alapozott volna meg tekintetében.

E kérdés a modern fizika öntudatát és önértelmezését jelenítik meg, és a tanulmányunk korábbi részében ismertetett uralkodó elbeszélésbe illeszkedik. Ez az narratíva azonban, mint már jeleztük, nyilvánvalóan téves – mégpedig mind filozófiailag, mind pedig fizikailag.

Először is, minden tudományfilozófus jól tudja, hogy a kísérleti eredmények nem kényszeríthetnek ránk egyértelműen egy-egy elméletet. Ezzel nem csupán a konvencionalista Poincaré, hanem maga Einstein is tisztában volt, és éppen erre a filozófiai igazságra alapozta a kvantummechanika koppen-

hági interpretációját illető kritikáját. Napjaink tudományfilozófiájában ez az igazság legismertebb formájában a Lakatos Imre által bevezetett Duhem-Quine-féle empirikus aluldetermináltsági tételben fejeződik ki²³, amelyre – tekintettel arra, hogy tételként Lakatos fogalmazta meg – a Duhem-Quine-Lakatos-féle empirikus aluldetermináltsági tételként is hivatkozhatunk.

Persze az aluldetermináltsági tételnek nem az a jelentősége, hogy rá hivatkozva a lehetséges elméletek absztrakt sokasága után kutakodjunk, hanem az, hogy a konkrét tudományos szituációban, és az elfogadott tudományos normák jegyében megvizsgáljuk a szóba jöhető elméletek, elméleti megoldások vagy interpretációk körét, valamint az azok mellett és azok ellen felhozható érveket, illetve – ha történetileg közelítünk a kérdéshez – a konkrét elméleteket erősítő vagy gyengítő tudományos, társadalmi vagy kulturális tényezőket. E tekintetben pedig világossá válik, hogy a jelen tanulmányban bírált uralkodó álláspont nemcsak a Duhem-Quine-Lakatos-féle tétel alapján – azaz filozófiailag –, hanem természettudományos szempontból is hibás. Ugyanis – mint erre Jánossy Lajos korábban idézett szavai is utalnak – Lorentz éterbázisú elméletét követve a relativitáselméletnek létezik a józan ész képzeivel összhangban lévő változata, és ez Einstein elméletéhez hasonlóan teljes körű magyarázatot nyújt a relativisztikus jelenségekre. Ugyanígy, a kvantummechanikában szintén legitimek az Einstein által támogatott determinisztikus, statisztikai interpretációs irányzatok.²⁴

²³ V.ö.: Lakatos Imre: „Appendix: Popper falsificationism and the Duhem-Quine’ thesis” (to his Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes) In. *Methodology of the Scientific Research Programmes. Philosophical Papers, Volume 1.* (Edited by John Worral and Gregory Currie) Cambridge, Cambridge University Press, 1978. 93-101. (Eredeti publikáció In. I. Lakatos and A. Musgrave (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

²⁴ V.ö.: Szabó László: *A nyitott jövő problémája. Véletlen, kauzalitás és determinizmus a fizikában.* Budapest, Typotex Kiadó, 2002.; Szegedi Péter: „Utószó Blohincev *A kvantummechanika elvi kérdései - Kvantummechanikai méréselmélet*” c. könyvéhez. In. Blohincev: *A kvantummechanika elvi kérdései - Kvantummechanikai méréselmélet.* Budapest, Gondolat 1987. 274-299; Szegedi Péter: *Determinisztikus törekvések a kvantummechanikában. Történeti-filozófiai elemzés.* Kandidátusi értekezés, MTA TMB 1989. (kézirat).

8. AZ ALTERNATÍV ELMÉLETEK ÉS INTERPRETÁCIÓS TÖREKVÉSEK
MÓDSZERTANI MEGÍTÉLÉSE. A MÓDSZERTANI ÉS TARTALMI
RACIONALITÁSKRITÉRIUMOK KÖZÖTTI KONFLIKTUS, MINT
A 20. SZÁZADI FIZIKA VALÓDI NÓVUMA

Ha az éterbázisú, lorentziánus relativitáselmélet étere a tartalmi kritériumoktól eltekintve, csupán a módszertani racionalizmus kritériumainak figyelembe vételével fölösleges, ad hoc, az Ocham-borotvának ellentmondó metafizikai entitás, és hasonló szemrehányások érhetik a determinizmusra irányuló kvantummechanikai törekvések által feltételezett úgynevezett „rejtett paraméter”-eket is, akkor a tartalmi racionalitáskritériumokat figyelembe véve megváltozik ez az ítélet. Nem arról van szó ugyanis, hogy ezek az alternatív elméletek és törekvések önkényesen, racionális indok nélkül kihasználják az empirikus aluldetermináltságból adódó szabadságfokot, és a már működő elméletekkel szemben öncélúan az egyszerűség elvének ellentmondó alternatívákat konstruálnak. Éppen ellenkezőleg: *e konstrukciók pontosan azok az elméleti és/vagy interpretációs megoldások, amelyek a lehetőségekhez képest egyszerűen, új elméleti entitások minimális bevezetésével teremtenek összhangot a fizikai elmélet és a hagyományos értelemben vett, tartalmi elemeket is magában foglaló racionalizmus legalapvetőbb a priori kategóriái között. Ha továbbra is arra törekszünk, hogy a tudományos elmélet a brunói érelemben „megnyugtassa eszünket” – azaz összhangban álljon a jelzett a priori mozzanatokkal –, akkor a lorentziánus éter bevezetése vagy a determinisztikus kvantummechanika felé vezető elméleti megoldások és feltételezések nem ad hoc, irracionális, metafizikai konstrukciók, hanem éppen a racionális tudomány megalkotására irányuló tevékenység módszertanilag is indokolt, ésszerű mozzanatai. Ad hoc-ká csak akkor válnak, ha elvetjük a fentiekben elemzett tartalmi racionalitáskritériumokat, és egyfajta egyoldalú metodológiai racionalizmus kultuszának jegyében lemondunk a tartalmi kritériumok értelmében is racionális tudományról, utat engedve ezáltal a józan észnek ellentmondó és ennyiben irracionális fizikának.*

A 20. századi fizikával kapcsolatos, tanulmányunk elején bemutatott ellentmondás így megoldódik: e fizikának mint különlegesen racionális tudománynak a kultusza jogos az egyoldalú metodológiai racionalizmus jegyében, és ennek nem mond ellent az sem, hogy ugyanakkor e fizika számos állítása „felfoghatatlan”-nak, illetve kifejezetten abszurdnak tűnik. A kettőség abból fakad, hogy a 20. század elején megjelenő új elméletek a metodológiai racionalizmus egyoldalú dominanciája jegyében felmondták a tartalmi racionalitáskritérium néhány alapvető elemét, és szembekerültek a józan ész néhány a priori képzetével. Az, hogy ez – ha nem is tudatosan – de

mennyire így történt, szövegszerűen is elemezhető a relativitáselmélet esetében Einstein és hívei, a kvantummechanikát illetően Bohr, Heisenberg és más fizikusok írásaiban, amelyekben fontos szerepe van a pozitivistaneopositivista jellegű metodológiai megfontolásoknak: az utóbbiak nem csupán jelen vannak e szövegekben, hanem immanens kapcsolódnak a józan ész számára abszurd állításokhoz.

Mindazonáltal a modern fizika most említett fordulata nem vezethető vissza csupán a tudományos gondolkodást jellemző attitűd megváltozására és a metodológiai racionalizmus egyoldalú uralomra jutására. Newton elméletében a metodológiai és a tartalmi racionalitáskritériumok még jól megfértek egymással, és így nem véletlen, hogy ez az elmélet ma is a józan észnek és intuitív szemlétünknek megfelelő elméletként szerepel, melynek fizikai világképe jól tanítható a középiskolákban. De még a Newtonnal kapcsolatos szigorú machiánus kritika sem okozott meghasonlást a módszertani és a tartalmi racionalitáskritériumok között: a forgó vödörökkel kapcsolatos gondolat kísérlet machiánus elemzése és az úgynevezett Mach-elv, amely szerint a tehetetlenség nem a newtoni abszolút tér jelenlétével, hanem a környező csillagrendszerek hatásával magyarázható, ugyancsak teljesen összhangban van térképzeteinkkel, intellektuális intuíciónkkal és a józan ésszel. (Mach a newtoni abszolút teret módszertani kritériumok alapján tudománytalan, metafizikai entitásnak minősítette.)

Ha a modern fizikában tartalmi szempontból abszurd állítások jelenhettek meg, ez csak azért vált lehetővé, mert a fizikai világ újonnan feltárt sféráiban (így egyik oldalról a nagy sebességek, az erős gravitációs terek és a kozmikus méretek dimenziójában, másik oldalról az elemi részecskék mikrovilágában) a metodológiai és a tartalmi racionalitáskritériumok szembekerültek egymással. Nevezetesen: a priori nem szükségszerű, hogy a metodológiai racionalitáskritériumok követése ellentétes legyen a szubsztantív racionalitáskritériumokkal. Azaz, nem szükséges, hogy az előbbi kritériumcsoport a fentiekben elemzett értelemben abszurd állításokhoz, elméletekhez vezessen. Ha ez a modern fizikában így történik, akkor ennek a kultúrán és a gondolkodástörténeten kívüli oka van, amennyiben ez a fizikai megismerés által vizsgálat alá vont új jelenségek természetéből következik. A társadalmi-kulturális és történeti összefüggéseknek itt csak annyiban van szerepe, hogy a tudomány e régiók felé fordulása nyilvánvalóan ilyen tényezőkkel magyarázható. A metodológiai és a tartalmi racionalitáskritériumok most elemzett konfliktusa azonban már a természeti világ vizsgált régiói által determinált adottság, amely ennyiben „objektív”, tőlünk független. Így ha hamis is az a megközelítés, mely szerint a modern fizika abszurdnak megjelenő elemeit „a természet valósága eltér észbeli elvárásainktól és kritériumainktól” fordú-

lattal magyarázza, e szakszerűtlen és nem tárgyyszerű állításnak van valóságos alapja. Nevezetesen, valóban a természet megismerés alá vont új jelenségei kényszerítették ki a tartalmi és a módszertani racionalitáskritériumok közötti konfliktust a 20. századi fizikában: ez a konfliktus valóban „objektív”, tőlünk független, a természet vizsgált régiói által ránk kényszerített meghatározottsága a mai fizikának.

9. ÖSSZEGZÉS. A 20. SZÁZADI FIZIKA KAPCSÁN FELVETŐDŐ RACIONALITÁSPROBLÉMA FILOZÓFIAI TERMÉSZETE

Így a 20. századi fizikus és tudományfilozófus elkerülhetetlenül választúthoz érkezik: vagy kitart az újkori természettudományos racionalizmus releváns racionalitáskritériumai – és így különösen az intuitív szemléletnek és a „józan ész” a priori rétegének való megfelelés – mellett, és ennek jegyében a módszertani racionalitáskritériumok érvényesülését korlátozza, vagy pedig egyoldalúan előnyben részesíti a módszertani racionalitást, és vállalja, hogy elméletében abszurd, „felfoghatatlan”, a józan ésszel konfliktusban lévő állítások jelennek meg. Nyilvánvaló, hogy az itt megjelenő konfliktus *nem természettudományos jellegű*: bár a természettudományos megismerésre, a természettudományos „értelem”-re vonatkozik, *a filozófiai-reflexív gondolkodás szférájába*, azaz a filozófiai „ész” illetékességéhez tartozik. Ennek megfelelően azt, hogy a tudományos megismerés a fentiekben jelzett két út közül melyiket választja, *nem a természettudományos vizsgálódás tárgya határozza meg, hanem filozófiai jellegű értékválasztástól függ*, melynek tudományfilozófiai alapját a Duhem-Quine-Lakatos-féle empirikus aluldetermináltsági tétel, természettudományos értelemben vett szakszerűségét pedig a ténylegesen lehetséges alternatív természettudományos elméletek és interpretációs kísérletek nyújtják.

A most vázolt helyzet illusztrálására tekintsük a relativisztikus jelenségek fizikai magyarázatát, ahol két konzisztens relativitáselmélet áll rendelkezésünkre: az einsteini és a lorentziánus elmélet (melynek talán legkidolgozottabb, és egyben matematikailag is leginkább megalapozott formáját Jánosssy Lajosnak köszönhetjük). A két elmélet a fizikai tapasztalat, az empirikus fizikai valóság tekintetében egyformán azt állítja, hogy – elvi okok miatt – nem lehetséges abszolút mozgást és abszolút időbeli ritmust megfigyelni vagy kísérletileg mérni, és ennek megfelelően mindkettő tagadja az empirikusan kimutatható kitüntettet vonatkoztatási rendszer létezését. S hasonlóképpen: az empirikusan meghatározott sebességek mindkettőben a relativisztikus sebességösszeadás tanulmányunkban tárgyalt képlete szerint összegzendőek.

Az einsteini elmélet mindennek nyomán – a machiánus módszertant szellemében, Ernst Machnak a newtoni abszolút tér fogalmán gyakorolt kritikáját mintaként követve – az empiriára hivatkozva posztulálja a vonatkoztatási rendszerek egyenrangúságát és a fénysebesség határsebesség voltát, majd e posztulátumok alapján machiánus módon definiálja az idő mérésének módszertanát, és az így adódó időmértékekből megkonstruálja az idő empirikus fogalmát. Ezen eljárás nem csupán összhangban van a metodológiai racionalitás pozitivista ideájával, hanem annak a fizikai elméletalkotásban történő példaszerű megvalósítása. Nem véletlen ezért, hogy Einstein itteni eljárását Moritz Schlick a filozófia számára is követendő mintának tartja. Ez az einsteini módszertan azonban elvezet a hagyományos természettudományos racionalizmus és a józan ész számára közismerten abszurd állításokhoz.

Ezzel szemben a lorentziánus elmélet – amely mint láttuk, az empiria szintjén szintén a vonatkoztatási rendszerek egyenrangúságát, s ezáltal a mozgás relativitását állítja – továbbra is kitart a kitüntetett vonatkoztatási rendszer és a nem relatív mozgás, valamint a nem relatív időmértékek mellett, és e fogalmak segítségével a relativisztikus jelenségekre a józan ésszel összhangban lévő magyarázatot nyújt. Eszerint az a relativitás, amely az empirikus szinten számunkra megjelenik, megfigyelhető és mérhető, egy mélyebb, közvetlenül nem megfigyelhető, hanem csak kikövetkeztethető fizikai ontológia következménye, és ennyiben csupán a fizikai valóság empirikus felszínén megjelenő látszat. Ez az elmélet így Einsteintel szemben, ahol a fizikai valóság kizárólagosan azzal azonos, amit közvetlenül tapasztalunk, illetve amit ilyen tapasztalati elemekből felépíthetünk, kétszintű fizikai ontológiát teremt: az empirikusan megjelenő fizikai világot, és a mélyebben rejlő, az empirikus világra – és annak részeként e világ relativisztikus jelenségeire – magyarázatot nyújtó, számunkra közvetlenül hozzá nem férhető, de teoretikusan kikövetkeztethető fizikai valóságot. A megfigyelhető világ ebben az elméletben ugyanúgy relativisztikus mint Einsteinnél, de ez itt valójában csak látszat, és a mélyben a fizika nem relativisztikus tartománya rejlik.

Mármost a lorentziánus éter és a hozzá kapcsolt kitüntetett rendszer státusza ismeretelméletileg kifejezetten párhuzamos Newton abszolút terének ismeretelméleti státuszával, és ennek következtében a relativisztikus jelenségek lorentziánus magyarázata is hasonlít ahhoz, ahogy Newton az abszolút tér segítségével a tehetetlenség jelenségét magyarázta. Ezért a lorentziánus magyarázatra nyilvánvalóan alkalmazható a machiánus kritika, és annak szellemében ez az elmélet metafizikainak minősíthető. Ám – mint amiképpen ezt tanulmányunkban megmutattuk – ha nem üritjük ki a természettudományos elméletalkotást orientáló elvek közül a racionalitás tartalmi kritériumait, a relativisztikus jelenségek természetéből következőleg nincs más út, hanem a

hagyományos racionalitáskritériumoknak való megfelelés érdekében szükség van a fizikai valóság e mélyebb rétegének bevezetésére. Ez egyik oldalról nem önkényesen, hanem a tartalmi értelemben vett természettudományos racionalitás érdekében történik, és az egyszerűség elvének is eleget tesz annyiban, hogy csak abban a mértékben vezet be közvetlenül nem megfigyelhető fizikai létezőket és folyamatokat, amily mértékben a tartalmi racionalitás megőrzése érdekében ez szükséges. Másik oldalról viszont mégiscsak az önmagában tekintett metodológiai racionalitáskritériumok korlátozásával jár.

A 20. századi fizika uralkodó tendenciája e konfliktusban a hagyományos értelemben abszurd állítások és nézetek tudományos megjelenésének árán a metodológiai racionalitást részesíti előnyben, és ez történeti-társadalmi okok miatt bizonyára nem véletlen: társadalmi háttérét valószínűleg ugyanazok a tendenciák alkotják, amelyekkel Max Weber más kontextusban a formális racionalizmusnak a szubsztantív racionalizmussal szembeni uralomra jutását magyarázta. Az azonban, hogy a módszertani racionalitáskritériumok szembe kerültek a tartalmi kritériumokkal, nem társadalmi eredetű jelenség, hanem a természet vizsgálat alá vont jelenségeiből fakad. Az uralkodó nézet, a modern fizika abszurd állításait igazolni szándékozó ideológia hamis, mivel nem a természet valósága és az észbeli elvárásaink közötti eltérés kényszerítette ki a józan ésszel ellentmondásban lévő, a hagyományos ráció jegyében abszurdként megjelenő fizikai állításokat. Egyrészt nemcsak hogy tényyszerűen nincs ilyen eltérés és kényszer, hanem annak fogalma – többek között a Duhem-Quine-Lakatos-féle tétel miatt – az adott összefüggésben értelmezhetetlen. Másrészt konkrét fizikai elméletek és interpretációk igazolják, hogy az érintett természeti jelenségek a józan ésszel összhangban is értelmezhetők, sőt a relativitáselmélet esetében kifejezetten rendelkezésre is áll ilyen értelmezés. *Ezen alternatív értelmezések ára viszont a mai fizika kontextusában a módszertani racionalitáskritériumok korlátozása, mint amiképpen az utóbbiak korlátlan érvényesítése ugyanitt elengedhetetlenül a tartalmi racionalitáskritériumok sérüléséhez vezet.*

A 20. századi fizika valódi újdonsága nem a hagyományos természet-tudományos racionalizmus és a józan ész számára abszurdként megjelenő állítások elkerülhetetlensége, hanem ez az előbbi, a módszertani és a tartalmi racionalitás kritériumai között adódó, ma kikerülhetetlennek látszó konfliktus, valamint az a feszültség és ambivalencia, amely a tudományos racionalitás, a tudományos ráció vonatkozásában ennek nyomán a fizikában keletkezett.

ÉSZ ÉS ÉRTELEM A MODERN TECHNIKA KIALAKULÁSÁNAK TÜKRÉBEN

GARACZI IMRE

A 20. század egyik jelentős technikatörténésze, Jaques Ellul szerint „Harminc éve próbáljuk megtudni, hogy hol az ember helye a technika világában. A válaszok két főirányt mutatnak. Többek szerint az ember és a gép olyan kapcsolatáról van szó, melyben együttműködésnek kell kialakulnia. Mások úgy tartják, hogy az embert a gép egyszerűen ki fogja szorítani. E két értelmezés mindegyike újabb két alcsoportra oszlik. Az egyik az ember-gép párosról beszél, ami a legésszerűbb elképzelés (az ember és a gép tökéletesen adaptálódott egymáshoz, és összhangban működnek), a másik elképzelés a tudományos-fantasztikus irodalomban van jelen, és olyan mutációkat ábrázol, ahol az ember már csak agy és ideg, mivel a gép a testévé vált. Ezzel az integrációval teljesen új faj jönne létre. A másik irányzaton belül megtaláljuk mind az optimista (az ember a szellemi felemelkedésnek és a teremtés örömeinek szentelheti magát, miután minden fáradságos munkából kirekesztett), mind a pesszimista nézetet (a tevékenységből kizárt, parazitává és fölöslegessé vált embert a robotok lázadása elpusztítja). Mindezek a vélemények nagyon felületesek, mert kizárólag az egyediségükben tekintett gépek sokaságának töredékes és részletes víziójánál maradnak meg, melyekben az ember csak egyediségében jelenik meg. Tehát sem a jelenlegi és megjósolható valóságnak, sem a technika rendszerének, vagy akár a technika jelenségének megértéséhez nem visznek közelebb, ezért mellőzhetjük őket. A másik nagy áramlat (ha eltekintünk az olyan misztikusoktól, mint Teilhard de Chardin) globális látásra törekszik, és többé-kevésbé elfogadja a technikai társadalom képzetét, ugyanakkor valódi mivoltáról mit sem mond.”¹

A technika világa minden új nemzedék számára már a természetes környezet részeként jelenik meg. Az ember ráutalt a technikára szinte élete minden vonatkozásában. Ezt a fogalmat sokféleképpen értelmezhetjük, s talán ott kezdődött az egész, amikor a paleolitikumban egy eszköz (fa- vagy kődarab) az emberi célmegvalósítás segítőjévé vált. A legátfogóbb értelmezés szerint a technika nemcsak az eszközök és tárgyak újszerű használatára

¹ Jaques Ellul: *Az ember a technika rendszerében*. In: *A későújkor józansága II*. Göncöl Kiadó, Budapest, 2004. 7. o. Fordította Varga Kornélia (a továbbiakban: Ellul)

vonatkozik, hanem az emberi gondolkodás *céltételező* módszereit is jelenti. A rendelkezésre álló és a társadalmi cselekvésben használatos technikák már úgy jelennek meg az ember számára, mint az életvilág jól beágyazódott elemei. Ezek ösztönzik is az embert a cselekvések hatékony megvalósítására. A technika univerzumának megismerése fontos helyet tölt be az oktatási és képzési folyamatokban, hiszen a hatékonyság szempontjából megkerülhetetlenek a mindennapi életben a technika meglévő eszközei. Az egyes történelmi korszakok tanulmányozásakor beszélünk a *technikai kultúra* szerepéről is. Ennek fontossága vitathatatlan, hiszen a technika lehetőségei fokozzák a termelést, praktikusabbá teszik az emberi munkát, s ezáltal a társadalom tagjainak több szabadideje lesz, növekednek a fogyasztói igények és javul a komfortérzet.

Természetesen a technika fejlődést elősegítő és kikövetelő szerepét nem tudták megállítani. Az ipari gépkorszak szélesülésével egyre dominánsabbá vált az anyagelvű és tárgyközpontú életrend, amelyet már a 19. század során *technikai civilizáció*nak neveztek. Ez a folyamat viszont együtt járt azzal, hogy az emberi célok elsősorban a fizikai javak felhalmozásának irányába tevődtek át, és ezzel párhuzamosan a spirituális kultúra hagyományai fokozatosan szorultak a háttérbe. Mindez a 19. század elejétől elősegítette a tömegtársadalom kialakulását. *A kultúra és civilizáció fogalompár szempontjából is jelentős változást hozott az, hogy a technikai lehetőségek egyetemessége inkább már a civilizáció térnyerését segítette elő a kultúrával szemben.* „A technikai rendszer megteremti a hozzáidomulást elősegítő tényezőket. A reklám, a tömegkommunikáció nyújtotta szórakozás, a politikai propaganda, a személyzeti és a közszolgálati politika a felszíni különbségek ellenére egyetlen célt szolgálnak: az embert a technikához rendelni. Biztosítani számára a pszichológiai kielégülést, motivációt, mely lehetővé teszi, hogy hatékonyan éljen és dolgozzon ebben a világban. Az ember szellemi látókörét technikusok formálják, és hozzáigazítják a technikai rend világához, amely a lehetséges létezés módok közül számára az egyetlen elérhető. Nem csupán spontán módon él a technikai miliőben, de a reklám és a szórakozás ennek a környezetnek a képét, visszfényét és megjelenésmódját nyújtja neki.”²

Mindennek nyomán a 19. század eleje óta a tömegtársadalom és a technika kapcsolata *újfajta lelkialkatot* is megalapozott. Ennek fontos eleme az, hogy a szekularizáció nyomán a modern világban csökkent a vallásközpontú gondolkodás jelentősége, s ezzel párhuzamosan a technika megistenülése fokozatosan nyert teret. Korunkra a technika fontossága az egyértelmű hasznosság mellett már az új függőségek kialakulásában is középponti szerepű, hiszen az adott emberi cselekvésekben a fő irányt már az extraorganikus

² In. Ellul 10. o.

eszköztér kondicionálja, s ezt egyes kutatók az ember felszabadulásaként értelmezték, míg mások egyfajta új függőség kialakulásaként.³

A modern technika elterjedése nagymértékben járult hozzá a tömegtársadalomban a *szabadidő* ugrásszerű megnövekedéséhez. A nyugati világban a 4-5 hetes évi rendes szabadság, a hosszú weekend és a napi munka utáni szabadidő jelentős mértékben erősítette az emberek szabadságélményét. Ez egyrészt elviselhetőbbé tette a munkavégzésből fakadó problémákat, hiszen minél nehezebb a munka, annál kellemesebb a szabadidő eltöltése. A szabadidő értékke vált, s ebben nagy szerepe volt a technikának. „A szabadidő képe valójában hozzáidomít bennünket a technikai rend szükségszerűségéhez. A szabadidőnek a technikai rend révén nyert motívumát párhuzamba kell állítani azzal a technikának címzett dicshimnusszal, amely a kultúra minőségi és mennyiségi növekedéséről szól. (...) Ez a széles körben elterjedt álláspont csupán az ember háláját fejezi ki a technika iránt. Ez a mindannyiunkban meglévő, igaz, mély meggyőződés kifejeződése, hiszen spontán hálát érzünk a televízió, a lemezjátszó vagy a csodálatos képi reprodukálások iránt, és nagyon csalódottak vagyunk, amikor megfosztanak az ilyen dolgoktól, amelyek hozzátartoznak életünk folyásához. Ez a hála nimbuszként veszi körül a technikát, és megmutatja, milyen mélyen asszimilálódtunk. Fontos tudomást vennünk arról, hogy az ember, akiről beszélünk, már technicizált ember, és nem is lehet másként.”⁴ A modern társadalmakban nemcsak a munkafolyamatoknak, hanem a szabadidő eltöltésének kis fontos összetevője a technika, hiszen a szabadidő halmozottan előnyös helyzetet teremt a költségek növelésére (nyaralás, játékok, utazások, fogyasztási cikkek stb.). Fontos összefüggés az is, hogy a munkában eltöltött tevékeny önmegvalósítás a szabadidőben nyeri el célját és jutalmát. Ezt növeli még a függetlenség érzete is. Pszichológiai szempontból pedig a technika biztosítja az elérendő vágyak tárgyait. Mindez folyamatszerűen jelenik meg a tömegtársadalom emberének életében,⁵ azaz a technika minden esetben az általa keltett szükségletekre ad

³ „A konformizmusnak ezt az állapotát a technikai rendszer legsötétebb prófétái az „ember felszabadításaként” üdvözölték. Ugyan mi alól szabadult fel így az ember? Olyan feltételek alól, melyek által az emberiség felvirágzott, és megismerhetett egy aktív, a környezettel kölcsönösségi kapcsolatban álló áldásos viszonyt. Megismerhetett egy emberi és természetes, „nem előre beprogramozott”, változatos környezetet, amely reagál, mely tele van nehézségekkel, csábításokkal, nehéz választásokkal, kihívásokkal, meglepetésekkel és váratlan ajándékokkal.” In. Ellul 10. o.

⁴ In. Ellul 11. o.

⁵ „A vágy a technikai eljárások során nyert válasz. Mivel pedig a nemi vágy felszabadítását dicsőítik, meg kell kérdeznünk, hogy mi ad erre lehetőséget: A „fogamzásgátló tabletta”, azaz egy technikai termék. A technika nemcsak korlátozó és leegyszerűsítő hatású, hanem oly módon „szabadít fel”, hogy az ember egyre mélyebben a technikai rendszer részévé válik. Vannak azonban olyanok is, akik a vágyat a technikával

választ. Ebből fakadóan az egyéni jövőkép kialakításában már elválaszthatatlan a technika és a vágyak kapcsolata. *Ebből származik az a jelenkori gazdaságetikai probléma, hogy a technikához való viszony milyen mértékben uralja az ember gondolkodását, mert létezik egy technikán kívüli emberi világ is (humán kapcsolatok, kultúra, érzelmek stb.).* Ezzel kapcsolatban már sokan megfogalmazták a 20. század elejétől azt, hogy a technika kikövetelő jellege radikálisan monopolizálhatja az ember fogyasztói világképét (például reklámok). Vajon a technikai eszközök uralmat gyakorolhatnak-e a fogyasztási szokások felett?

Martin Heidegger egy 1953-ban a müncheni Technikai Főiskolán tartott előadásában a technika lényegét vizsgálta: „Így aztán a technika lényege sem valami technikai. Ezért addig soha nem tapasztaljuk meg a kapcsolatunkat a technika lényegével, amíg csak a technikait képzeljük el vagy műveljük, amíg csak kiegészünk vele, vagy kitérünk előle. Mindenhol szolgálja a technikához maradunk láncolva, akár szenvedélyesen igenelünk, akár nemet mondunk rá. A legsúlyosabban mégis akkor vagyunk a technikának kiszolgáltatva, ha mint valami semlegeset szemléljük. Ez az elképzelés ugyanis, amelynek manapság az emberek különösen szívesen hódolnak, tökéletesen vakká tesz minket a technika lényegével szemben.”⁶

A technika lényege az eszköz mivoltában rejlik, amely a célok elérését teszi lehetővé. Heidegger szerint az ember és a technika között uralmi viszony áll fenn: „Úrrá akar lenni rajta. Ennek akarása annál parancsolóbbá válik, minél inkább fenyeget a technika azzal, hogy kicsúszik az ember uralma alól.”⁷ A kérdés az, hogy az ember uralkodik-e a technikán, avagy fordítva? Ennek megválaszolásához Heidegger kiindulópontként az arisztotelészi oksági elméletet veszi alapul. Eszerint *négy okra vezethető vissza a létező világ: anyagi (causa materialis), formai (causa formalis), cél (causa finalis) és ható (causa efficiens) ok.* Ezek összefüggéseit Heidegger egy példával szemlélteti: „Az ezüst az, amiből az ezüstcsésze készül. Ez, mint ez az anyag (hylé) részes a csészében. Az ezüstcsésze viszont le van kötelezve az ezüstnek, azaz az ezüstnek köszönheti azt, amiből áll. De az áldozati eszköz nemcsak az ezüstnek marad lekötelve. Az ezüst lekötölezettje mint csésze, nem csat

ellentétnek tekintik. Freud elemzéseire támaszkodva a vágyból kísérelnek meg kiutat találni a lehetséges felé. Ez az állítás kétszeresen is félrevezető, továbbá észrevétlenül metafizikus álláspont felvételére készíti az embert. Az valóban igaz, hogy a vágy alapvető, és hogy végtelenül meghalad minden megvalósulást, hogy megállás nélkül hajtja előre az embert, és hogy mindaz, ami kielégíti ezt a vágyat, holnapra meghaladott lesz.” In. Ellul 12-13. o.

⁶ Martin Heidegger: *Kérdés a technika nyomán.* In. *A későújkori józansága II.* Göncöl Kiadó, Budapest, 2004. 111. o. Fordította Varga Kornélia (a továbbiakban: Heidegger)

⁷ In. Heidegger 112. o.

vagy gyűrű, hanem csésze alakjában jelenik meg. Az áldozati eszköz így egyúttal a csészeféle alakjának (eidos) is adósa. Az ezüst, amelybe az alak, mint csésze bocsájtkozik; a kinézet, amelyben az ezüsből való megjelenik, a maguk módján egyaránt részesei az áldozati eszköznek. De részese még egy harmadik tényező is. Ez pedig az, ami a csészét jóelőre a fölszentelés és az áldozás területére határolja be. Ez határolja körül a csészét áldozati eszközként. Ami behatárol, az be is végzi a dolgot. Ezzel a véggel a dolog nem szűnik meg, hanem ebből kiindulva kezd azzá lenni, ami az előállítás után lesz. A bevégez, a beteljesítő ebben az értelemben hangzik görögül telosnak, amit túlságosan gyakran fordítanak „végnek” és „célnek”, és amit ezzel félreértelmeznek. A telos lekötelezi azt, ami mint anyag és ami, mint megjelenés az áldozati eszköz részese. Végezetül egy negyedik is részese a kész áldozati eszköz meg- és készenlétének: az ötvös; azonban korántsem azzal, hogy hatóerőként a kész áldozati csészét mint az elkészítés effektusát eredményezi, nem mint causa efficiens.”⁸

Mindezek alapján a négy ok együttműködése hozza létre az anyagi és szellemi világ javait, s így – Heidegger szerint – a technika nemcsak eszköz jellegénél fogva áll előttünk, hanem, mint alkotó folyamat: a létrehozást, a feltárást is jelenti. *A feltárulás pedig már az igazság fogalmához köthető, hiszen ez magában foglalja az elnemrejtettséget is.* Így a technika a modern korban állványként értelmezhető.⁹ Ugyanakkor Heidegger ehhez azt is hozzáteszi, hogy a technikát, mint állványt a feltárást *végzeteként* is értelmezhetjük. *Ez pedig veszély, hiszen a technika funkciója felszabadító, amikor az emberi léptékű célok szolgálatában áll, de végzet is lehet, amikor a technika egyfajta kikényszerítő istenként szerepel:* „A feltárást végzete nem önmagában valamiféle veszély, hanem a veszély. Lám, ha a végzet az állvány módját hatja át, akkor ez a legnagyobb veszély. Ezt pedig két tekintetben is tanúsítja. Amint az *elnemrejtett* már nem is tárgyként, hanem kizárólag állományszerűen vonatkozik az emberre, és az ember a tárgy nélküliben már csak az állomány megrendelője – akkor az ember a szakadék legszélére kerül, oda tudniillik, ahol már őt magát is állományszámba lehet csak venni. Másfelől éppen az ily

⁸ In. Heidegger 114. o.

⁹ „Állvány annyit tesz, mint egybegyűjtő abban a feladatban, amely az embert arra rendeli, azaz hívja ki, hogy a valót a feladatra rendelés módján, mint állományt rejtse ki. Az állvány annyi, mint a feltárást, a feltárást módja, amely a modern technika lényegében munkál, s amely magában véve korántsem technikai. Technikai ezzel szemben mindaz, amit ácsolmánynak, építménynak, szerelvénynek nevezünk, s amik alkotórészei annak, amit felszerelésnek hívunk. Ez azonban, említett alkatrészeivel együtt a technikai munka területére, illetékességébe tartozik, ami csupán az állvány kihívásának felel meg, de őt magát soha nem alkotja, még kevésbé irányítja.” In. Heidegger 121-122. o.

módon fenyegetett ember terpeszkedik el a földön annak uraként. Ezáltal úrhodik el annak a látszata, hogy minden, ami föllelhető, annyiban áll csak fenn, amennyiben emberi csinálmány. Ez a látszat érlel meg egy utolsó csalfa látományt. Úgy látszik eszerint, mintha az ember már mindenütt csak önmagával találkozna.”¹⁰

Heidegger nem a technikát tartja veszélynek, hanem azt, ha ez a lehetőség nem az eredeti feltárást, az igazságot szolgálja, azaz *ha a technika segítségével az ember megvalósítja céljait, az pozitív, ha viszont a technika az emberen keresztül a technika céljait követeli ki, ez negatív*. Mindehhez még az is hozzáfűzhető, hogy a technika nagyban elősegítheti az emberi önmegismerést. Természetesen a technikához fűződő viszony – ha nem tisztázzuk rendszeresen lényegét – egy ördögi körbe is bevonhatja a modern embert, ugyanis ha bálványozóivá válunk, ez nagyban gátolhatja a felelősségvállalásunkat, illetve a helyes döntéshozatalt. Annál is inkább fontos ezt a kérdést etikai szemszögből is vizsgálni, hiszen a technikai-gépi világ igen könnyen a kiszolgálójává teheti az embert, tehát a választás és a felelősség kérdése nem lehet pusztán a technika függvénye. Az is erős túlzás, amit néhány kutató állít (Closets, Toffler), hogy a technika nyitja meg az utat a szabadság felé. Nyilvánvaló, hogy a technikának ebben fontos szerepe van, de nem egyedüli. „Kétségtelenül igaz, hogy a modern embernek lehetősége nyílik a helyváltoztatásra, fogyasztási termékek közti választásra stb. (E helyt nem veszem figyelembe a politikai fajtájú megkötöttségeket.) De vajon mindez jelenti-e egyúttal a szabadság növekedését is? A válaszadáshoz kérdések sorát kell feltennünk: Ki ez az ember, akinek választania kell? Vajon autonóm-e ez a választás? Mi között lehet választani? Mennyire befolyásolják a műszaki szakemberek ezt a választást?”¹¹

Természetesen a filozófiai értelemben vett szabadság nem kötődik a technikai és fogyasztói világ kényszereihez, hiszen abszolút szabadnak érezheti magát egy lakatlan szigeten egyedül élő ember is, aki – kielégítve minimális szükségleteit – teljesen kívül áll a modern világ kényelmén és áldásain. Viszont az már egy rendkívül korlátozott szabadságot jelent, ha a tömeg-társadalom fogyasztói világának polgára a szabadsága megtestesülését pénze fölhalmozásában és fogyasztói igényeinek minél szélesebb körű kielégítésében találja meg. Ebben a vonatkozásban még az ember is technikai eszközzé degradálódhat (például, ha partnerünket pusztán szexuális kielégülésünk tárgyává tesszük).

Mindenesetre a technikai rendszerek korának létezik egy korlátozó tendenciája, amely legfőképpen a tömeg-társadalom átlagemberére hat. Az is

¹⁰ In. Heidegger 126. o.

¹¹ In. Ellul 16. o.

nehezíti a helyzetet, hogy mindezt a kereskedelmi médiumok kommentátorai, illetve a technikai kor szakértői maximálisan támogatják, azaz az átlagpolgár vállára hatalmas mennyiségű információdömping és rábeszélő technika nehezedik. Eszerint a technika a szakértők túlhatalmát növeli, akik a divatokat és a mintákat irányítják, s ez biztosítja a fogyasztói piac profitját. Mindezek Ellul szerint a következő kérdéseket vetik föl: „A valódi ember – nem pedig a Sartre vagy Heidegger által elképzelt ember – hogyan is dönthetne önállóan, illetve hogyan is utasíthatná vissza a technikát vagy a különböző eljárásokat? Hogyan, mihez mérve tudna más irányt venni, mint amit a technika önmaga jelöl ki önfejlesztése során? Kezdeményezhetne-e bármi olyat, ami nem technikai eredetű?”¹²

Nyikolaj A. Bergyajev szerint „A technika lett a modern ember végső szerelme. A technika égisze alatt – s őt imádva – az ember kész akár arra is, hogy önnön képét és alakját egy vészterhes változásnak áldozza fel. A gépek bálványozása félelmetes formát ölt, s azzal fenyeget, hogy az embert legbensőbb valójában érinti.”¹³ Bergyajev a technika kérdését a keresztény vallásos tudat szempontjából vizsgálja. Eszerint a technika a kereszténység szempontjából semleges és közömbös. Egy olyan közeg, amely a mindennapi életet praktikusabbá és kényelmesebbé teszi, elősegíti az életszínvonal és a komfortérzés emelkedését, s így egy hasznos kiegészítő szerepet tölt be a mindennapi életben. Ugyanakkor a technika nem befolyásolja a tudat és lelkiismeret döntéseit. Emellett vannak olyan keresztények, akik arra hívják fel a figyelmet, hogy a technika az emberi élet fölötti hatalomra tör, és megvalósítja apokaliptikus módon az Antikrisztus birodalmát. Bergyajev szerint mindkét megoldás hiányos, hiszen „A feltett kérdésre egyik álláspont sem ad kielégítő választ; az egyik esetben mintegy megpróbálnak elmenekülni az emberi tevékenység eredményei iránt való együttes felelősségérzés alól, a másik esetben pedig eleve lemondanak arról, hogy alkotó módon avatkozzanak bele a világ sorsába.”¹⁴

Bergyajev értelmezésében a technika bármely vonatkozásában elsősorban eszköz és nem cél. Ezzel arra figyelmeztet, hogy a technikai világ fejlődése olyan törvényszerűségeket alakít ki a társadalmakban, amelyek háttérbe szoríthatják az emberi élet valódi céljait.¹⁵ Emiatt történetfilozófiai szem-

¹² In. Ellul 21. o.

¹³ Nyikolaj A. Bergyajev: *Az ember és a technika – organizmus és mechanizmus.* In. *A későújkori józansága II.* Göncöl Kiadó, Budapest, 2004. 40. o. Fordította Juhász Anikó (a továbbiakban: Bergyajev)

¹⁴ In. Bergyajev 41. o.

¹⁵ Ez a folyamat a mindennapi életben gyakorta rejtve, észrevétlenül megy végbe, és a technika elveszíti az emberi tudatban az eszköz funkcióit, és célokká merevül. Bergyajev arra mutat rá, hogy a technikából egy végzetes hatóerő árad, s ha az ember

pontból három egységet különböztet meg a szellem és a természet közötti kapcsolat alapján az emberiség történetében: az *organikus*ban a szellem azonosnak tekinthető a természettel; a *kulturális*ban kiválik a szellem a természetből, és autonóm életet él; a *technikai*ban pedig a szellem a természetet uralja. Az első két típust Bergyajev még egyensúlyban lévőnek tartja, s csak a harmadik vezetett a 20. század során a korábbi egység megbomlásához. Ehhez hozzájárultak a reneszánsz kortól megerősödött természettudományok, valamint a 20X. századi evolucionizmus eredményei is. „A fizikai tudományok eredményei, és a technika teljesítményei nyomán az ember új valósággal kerül szembe, amely immáron nem az evolúció szülötte, nem valamely organikus folyamat eredménye; e valóságot most már zömmel az emberi feltaláló és alkotó tevékenység, illetve a mindent átható szervezethez teremt meg. Ebben összegződik a technikai korszak értelme. A technika és a gép uralma mindenekelőtt azt jelenti, hogy a szerves élet *szervezett létezéssé* alakul át, az élet természettől való függőségét és talajba ágyazottságát pedig a konstruktivizmus és a racionális szerveződés váltja fel.”¹⁶

Bergyajev szerint ez a folyamat a kultúra paradoxonát, illetve tragédiáját jelenti, és egyfajta 20. századi bűnbeesésnek tekinthető. Természetesen mindezt a keresztény vallás felől szemléli, és elegyíti a kapitalizmus utópisztikus kritikájával is, ami sok vonatkozásban elég naiv felfogást követ, ugyanis azt feltételezi, hogy a gépek szinte teljesen átveszik az ember feletti hatalmat.¹⁷

nem látja át ennek veszélyeit időben, akkor nem lesz képes arra, hogy a technika találmányait a technikán túlmutató célok jegyében használja. Természetesen a technika az emberi élet szükséges kiegészítője, módszertani lehetősége, amely hozzájárul az emberi élet gazdagításához. Mindebben fontos a kérdés *értékelméleti* megközelítése is, ugyanis a technikától független emberi cél jelenti az igazi értéket, s ennek helyét nem veheti át a technika. Mindezt legfőképpen a kultúra dimenzióin belül kell szemlélnünk: „Az, hogy a kultúra technikai eleme növekvő túlsúlyba kerül az organikus elem fölött, az ember eleven erőinek reakcióját váltja ki, ez pedig az emberi létezés technizálódása ellen irányul. Mi *romantikaként* ismerjük ezt a reakciót. A romantika szembefordul a klasszikus tudattal – mégpedig a művészi közvetlenség és a „természet” nevében –, s ellenzi a technikai jellegű művészi forma túlsúlyát. Helyteleníti azt a jelenséget, hogy a kultúra megmerevedett kultúraterületekre hasad szét, és ezzel szemben a mindent átfogó életteljességre törekszik.” In. Bergyajev 43. o.

¹⁶ In. Bergyajev 46. o.

¹⁷ „Az ember által teremtetett gép saját képmására kezdi átfőrtézni az embert. A taylorizmus, a munka racionalizálásának eme legszélsőségesebb formája gépet csinál az emberből. A gép arra kényszeríti az embert, hogy ő maga is géppé változzon, s hogy a gép hasonmásaként éljen. Az ember azonban Isten képe és hasonmása, s csak úgy képes géppé válni, ha közben elpusztítja önmagát. Itt azzal a határral találjuk szembe magunkat, mely keresztezi a technika útját, s mely azon a határmezsgyén húzódik, ahol az ember organikus-irracionális létformája mechanikus-racionális létformává alakul. A technikával szoros egységben működő organizáció előfeltételezi a szervező személyt, vagyis az élő szervezetet, melyet csak úgy alakíthatunk át géppé,

Inkább igaz az a megállapítása, hogy *a technika egy újfajta kozmogóniai funkciót alakít ki, amelyen belül létrejött egy újfajta létkategória, a szervezett test, a gép*, amelyet nem a szervetlen testek világához sorol, hanem inkább a társadalmi közeget, hiszen a gép csak itt képes jelentőséget betölteni.

Ezt a logikát onnan közelíti meg, hogy a gépeket általában kiűzőlegesen, a társadalmi vetületek szemüvegén keresztül ragadja meg a modern gondolkodás, nem pedig az emberi létmód, az egzisztencia felől. Ezzel kapcsolatban fontosnak tartja azt, hogy „A kereszténység, amely elválaszthatatlanul összefonódik az ember sorsával, új világ küszöbén áll; de a kereszténység még nem alakította ki az ezzel az új világgal kapcsolatos álláspontját. A keresztény tudatnak azonban be kell fogadnia és szellemileg is át kell élnie ezt az új világot; minden egyes új jelenséget először a szellemi tapasztalásban kell átélni, még mielőtt a filozófiai megismerés tárgyává lehetne. Az a kérdés tehát, hogy mikor lehet a technikát és a gépet filozófiailag is birtokba venni, végső soron attól függ, hogy vajon a keresztény tudat felvállalja és a keresztény szellemiség mélyén megragadja-e ezt a problémát – s ha igen, akkor mikor teszi.”¹⁸

Bergyajev keresztény szellemiségű nézőpontja a 20. század első felében még feltételezte azt, hogy a vallásos szellemiség társadalomformáló ereje a későbbi időszakban is jelentős marad, azaz a technikával kapcsolatban a kereszténység továbbra is viszonyítási alap lehet. Ez azonban a 20. század második felétől másként alakult, ugyanis a technika és a gazdaság a modern nyugati társadalmakban nem maradt semleges a szellemi életben sem, sőt mivel a technika a profitmaximalizálás egyik leghatékonyabb eszközévé vált, így a jövője, azaz a későmodern korban betöltött szerepe, már nem ítéltető meg úgy, mint elsősorban vallásetikai probléma.

Az orosz vallásbölcse a modern technika értelmezésében eljut egészen a misztikáig is: „A technika elszakítja az embert a Földtől, aláássa a tellurikus misztika minden formáját, az anyai elv misztikáját, mely az emberi társadalom életében óriási szerepet játszott. A technika aktualizmusa és titanizmusa szöges ellentétben áll az anyai, a Föld-anyai, a Magna Mater ölen való passzív megnyugvással; megsemmisíti a mindent otthonossá tevő és oltalmazó – a Földdel legszorosabban kapcsolatban lévő – szerves élet melegét. A

hogy eközben ő maga is elpusztul. Az organizációban, mint a mechanikus és racionalizált létezés kifejeződésében benne rejlik az a törekvés, hogy magát a szervező személyt is gépesítse. A technikát és a gépet megalkotó szellemet azonban nem lehet maradéktalanul mechanizálni és technicizálni, mindig marad benne valami irracionális elv. A technika azonban arra tör, hogy a szellemet leigázza és automatává változtassa. Így veszi kezdetét az ember és az általa technicizált természet közötti titáni küzdelem.” In. Bergyajev 47. o.

¹⁸ In. Bergyajev 50. o.

technikai éra lezárja az emberiség történelmének tellurisztikus szakaszát, azt a szakaszt, melyben az embert mind fizikai, mind metafizikai értelemben még a Föld határozza meg. Ebben foglalható össze a technika értelme, a technika vallásos értelme.”¹⁹

Bergyajev megemlíti Lev Tolsztoj és Ruskin elméleteit, amelyek következetesen utasítják el a technikai kor újdonságait. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy *az új technikai rend hasznos elemei nem zárhatók ki a jövő társadalmának kialakításából*.²⁰ Ezzel összefüggésben viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy a technika és a gép komoly változásokat okoz az emberi érzésekben és a lélekvilágban. Paradoxonként értelmezi azt, hogy amíg a régi kultúrákban a lélek elkényelmesedett, a technikai civilizáció viszont a lélek megtörésére tesz kísérletet. Természetesen a 21. század elejéről visszatekintve e gondolatra, megállapíthatjuk, hogy sok igazságot tartalmaz Bergyajev félelme, de azt is figyelembe kell vennünk, hogy az elmúlt évtizedekben a lélek alkalmazkodott a technikai, majd legújabbban a globalizációs kor változásaihoz. Ezzel összefüggésben Bergyajev azt is tragikusan fogja fel, hogy a gép egy antihumánus eszközhöz tekinthető. Mindezek a félelmek napjainkra már nem tűnnek olyan mértékben fenyegetőnek, mint a 20. század első felében, amikor a nyugati társadalomban a technikai korszakváltás végbement.

Bergyajev azzal zárja a technika és a modern ember kapcsolatáról szóló elemzését, hogy a 20. század második felére a dehumanizálódás vízióját jósolja. Ennek ellentételezéseként azt javasolja, hogy a technika korában is szükségessé válik az emberiség számára egy vallásfilozófiai vonatkozású megújulás. „Az embernek a világban elfoglalt új helye, s az ebből fakadó – az ember létezésével kapcsolatos – valamennyi veszély, megrázkódtatás és bonyodalom így módon egy új, keresztény antropológiát igényel.”²¹

Ha az ember és a technika kapcsolatát vizsgáljuk a 20. században, láthatjuk, hogy a második világháború előtt szociológusok, filozófusok, tudománytörténészek és valláseméleti írók gyakorta fogalmaztak meg félelmeket a technika és a gépi világ emberfölötti uralmával kapcsolatosan. A század második felétől azonban – elsősorban a nyugati világban – a technikai rendszerek kiszélesültek, és visszavonhatatlanul részeivé váltak a társadalom szinte

¹⁹ In. Bergyajev 52. o.

²⁰ „A technika eme elutasítását azonban nem lehet következetesen végigvinni. Ez az egész végül is az elavult technikai formák védelméhez vezet, ugyanis nem mondhatunk le egészében a technikáról, mint olyanról. Bármilyen erősen kardoskodjanak is a vita résztvevői a légi technika ellen, mégis szükségük lesz a vasútra és a gépkocsira; bármilyen erősen tiltakozzanak is a földalatti ellen, mégis felülnek a villamosra; bármennyire művészetlennek találják is a hangosfilmet, a régi némafilm mégis továbbra is szép idők kedvence marad.” In. Bergyajev 54. o.

²¹ In. Bergyajev 66. o.

minden szegletének. A technikával kapcsolatos kritikák tendenciái is megváltoztak, és már háttérbe szorult a vallásetikai alapú bírálat, s helyette inkább a modern társadalomelméletek technikakritikái lettek közkeletűek. A modern világ tudáskészlete teljes mértékben magáévá tette az intézményesült technikai haladást. Ennek a folyamatnak Joel Mokyr négy fő okát különbözteti meg: 1. A beruházások kapcsán nagymértékben megnövekedett a tőkeállomány, s ez maga után vonta a munka termelékenységének erősödését, valamint az átlagos életszínvonal megnövekedését. 2. A gazdasági növekedés együtt járt a világkereskedelem kiszélesülésével, s ez maga után vonta a javak, a szolgáltatások cseréjének növekedését is. 3. Jelentősen gyarapodtak a gazdasági és társadalmi szolgáltatások volumen- és mérethatásai. Ebben fontos szerepe volt a jólétet stabilizáló széleskörű munkamegosztásnak. 4. Mindezzel együtt járt a tudományos és technikai forradalom folyamatossá válása.

E négy okot szorosan köti össze a technológiai haladás elve (kényszere), amely abban a formában fokozza a hatékonyságot, hogy az adott javakat minél kisebb erőforrás felhasználásával állítsák elő. Mindezzel párhuzamosan megváltoztak a gazdasági növekedésről vallott elméletek is. „A modern történelemben a gazdaság a népesség növekedése *ellenére* növekedett. Azelőtt, ahogyan azt Malthus és a klasszikus politikai gazdaságtan képviselői nem győzték hangsúlyozni, a népességnövekedés könyörtelenül felfalta a termelékenység növekedésének gyümölcseit, és nagyon hosszú távon az életszínvonal, már amennyire mérni tudjuk, keveset változott. Ezért lehet értelme bizonyos célokra a növekedést inkább az összjövedelem, mint az egy főre jutó jövedelem növekedéseként definiálni.”²²

A technológiai változás vizsgálata az utóbbi évtizedben általában összehasonlító és interdiszciplináris módon történt. „Maga a gazdasági növekedés definíció szerint összesített folyamat, míg a feltalálás és az elfogadás folyamatát általában kis egységek (egyének vagy vállalkozások) viszik végbe. A gazdaságtörténész ezért a technológiai kreativitás makromegalapozását tűzi ki célul, vagyis az érdekli, hogy milyen társadalmi környezet teszi újjá a egyéneket, milyen ösztönzések, serkentések és intézmények teremtenek olyan gazdaságot, amelyik bátorítja a technológiai kreativitást. A technológiai kreativitást jórészt inkább társadalmi, mint egyéni jelenségként elemezzük. Más szóval nem az a kérdés érdekel, hogy miért kreatívabbak egyes személyek másoknál, hanem az, hogy miért voltak és vannak olyan társadalmak, amelyekben több a kreatív egyén, mint másokban. Ez az a probléma, amely a

²² Joel Mokyr: *A gazdaság gépezete. Technológiai kreativitás és gazdasági haladás*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2004. 20. o. Fordította Pap Mária (a továbbiakban: Mokyr)

kérdések kérdésének alapja, nevezetesen annak, hogy miért van néhány társadalomban gazdasági növekedés (legalábbis schumpeteri típusú), és miért nincsen másokban.”²³

Az ember, a társadalom és a technika kapcsolatában a 20. század óta középpontba került a *feltalálás* és az *újítás* fogalma. E kettő közötti különbségtétel azért is fontos, mert tartalmuk nem minden esetben kapcsolódik össze a gazdasági és a társadalmi folyamatokban, hiszen nem minden találmány jelent egyben újítást is. Ebben a kérdésben fontos megkülönböztetni még az átlagos és a csúcstechnológia vonatkozásait²⁴, és nem feledkezhetünk meg a kreativitásról, mint innovációs tényezőről sem. Egyes elméletek földrajzi alapon különböztetnek meg kreatív és nem kreatív társadalmakat. „Írország katolicizmusát, Közép-Afrika éghajlatát és Délkelet-Ázsia rizsfüggőségét helytelenül szokták e társadalmak technológiai kreativitás-hiányának oksági tényezőjeként azonosítani. A gazdasági elemzés segíthet abban, hogy bizonyos tényezőkről megállapítsuk, fontosak, másokkal kapcsolatban kételyeink támadjanak, és próbákat találjunk ki, amelyek megbecsülik az elméleti szempontból nem egyértelmű tényezőket.”²⁵

A *technológiai kreativitás* vonatkozásában Mokyr két komponenst különböztet meg: az első elsősorban a *fizikai környezetre* vonatkozik, és az új elveket vagy absztrakcióval hozza létre az újító, vagy pedig a természet valamely – eddig ismeretlen – törvényét fedezi fel. A második a *társadalmi kapcsolatokra* vonatkozik, s az újítónak a környezet és a közösség tagjaival és intézményeivel széleskörű kapcsolatokat, kölcsönhatásokat kell létrehoznia. A második komponens – ha jól működik – további három feltételt teljesít.²⁶

²³ In. Mokyr 22-23. o.

²⁴ „A technológiai kreatív társadalmaknak azonban hosszú távon feltalálónak és újítóknak is kell lenniük. Feltalálás nélkül az újítás lelassul és abbamarad, majd beáll az állandósult állapot. Újítás nélkül a feltalálónak nincs mire összpontosítani, s az új ötletek kereséséhez a gazdasági ösztönzés kevés.” In: Mokyr 25.o.

²⁵ In. Mokyr 26. o.

²⁶ „Az első, hogy legyen benne tehetséges és leleményes újító, aki saját előmeneteléért hajlandó és képes kihívást intézni természeti környezetéhez. Egy alultáplált, babonás vagy szélsőségesen hagyománytisztelő társadalomban semmiféle újítás nem valószínű. A második az, hogy a gazdasági és a társadalmi intézményeknek megfelelő ösztönzőkkel kell bátorítaniuk az újítókat. Ezek részben gazdaságiak: valószínűbb a technológiai kreativitás, ha egy újító arra számíthat, hogy meggazdagodik. A nem gazdasági ösztönzők azonban szintén számíthatnak. Egy társadalom érdemekkel, Nobel-díjakkal vagy nem tárgyi presztízsszimbólumokkal tudja jutalmazni sikeres újítóit. A harmadik feltétel az, hogy az újítás sokféleséget és toleranciát kíván. Minden társadalomban vannak a *status quó*t védő, stabilizáló erők. Ezeknek az erőknek egy része megcsontosodott érdekszövetségeket véd, amelyek veszíthetnének, ha újításokat vezetnek be, más részük egyszerűen a „ne bolygassuk a dolgokat”

Ezen kívül Mokyr megkülönböztet még mikro és makroszinten érvényesülő találmányokat. Az előbbi általában valamilyen meglévő folyamatot egészít ki, tökéletesít, vagy csökkenti a költségeket és a nyersanyagszükségeket. Az utóbbi általában előzmények nélkül tűnik fel, és nagyléptékű, átfogó változást jelent. A két találmánytípus egymást nem helyettesítheti, hanem adott gazdasági folyamatban összekapcsolódnak.

Tudománytörténeti szempontból érdekes megállapítás az, hogy az emberiség történetében viszonylag kevés a technológiailag haladó társadalom, inkább jellemző volt a technikai újdonságok visszatartása, háttérbe szorítása. Jellemző körülmény az is, hogy az új találmányok bevezetésének költségeit a kortársak gyakorta kimagaszlóan nagyinak tartották, viszont ha a találmány betöltötte szerepét, az utókor már nem értékelte jelentősnek e kiadásokat. Nehézségeket jelentett az is, hogy az újítások elterjedése különféle negatív következményekkel járt (például környezetszennyezés). Ugyancsak gondot jelentett az, hogy az újítás maga után vont jelentős társadalmi költségeket – például munkanélküliség, gazdasági szerkezetváltás, a korábbi tudások átértékelése –, amelyek sok veszteséget is okoztak. A költségek kérdése a különböző újításoknál mindig középponti probléma volt: „Egy új technika alkalmazásának teljes költsége tehát két részből áll, a feltalálók fizette munkaköltségből, valamint a társadalom egésze által fizetett társadalmi költségekből. A társadalmi költségek általában meghaladták a magánköltségeket, bár az utóbbiak sem voltak mindig elhanyagolhatók. A feltalálás általában mértéktelenül nehéz problémákkal járt.”²⁷

Ha megvizsgáljuk az egyes civilizációk kreatív találmányainak és technológiáinak sorsát, akkor egyértelműen láthatjuk, hogy legfőképpen az *euro-atlanti társadalmak voltak képesek legsikeresebben felhasználni a társadalmi és gazdasági életben a technika eredményeit*. Mindez szoros kapcsolatban áll a tudományos kutatás és a technikai kultúra összefonódásával.²⁸ Ezzel összefüggésben fontos megvizsgálni azt is, hogy az egyes társadalmakban szinte elemi erővel ellenezték az új kutatások és új találmányok eredményeinek alkalmazását. Például a középkorban az egyház üldözte azokat a természettudósokat, akik a geocentrikus világkép helyett a heliocentrikus bolygórendszert hirdették. Általában jellemző volt a technológiai konzervati-

álláspontján áll. A technológiai kreativitásnak le kell győznie ezeket az erőket.” In. Mokyr 27. o.

²⁷ In. Mokyr 210. o.

²⁸ „Az elmúlt száz év javulást hozott e vonatkozásban: a közhely szerint a 19. század legnagyobb találmánya az volt, hogy miként kell feltalálni. A tudomány elmélettel, gondos mérésrel és precíz eszközökkel ajándékozta meg a technológiát, s csökkent annak a jelentősége, amikor valaki „vak tyúk is talál szemet” alapon lel rá értékes dolgokra.” In. Mokyr 211. o.

vizmus, ami azt jelentette, hogy egyes technológiákat legfőképpen azért részesítettek előnyben, mert az már korábban is használatban volt. Ugyanakkor, C. S. Lewis szerint, fontos szempont volt az egyes találmányok társadalmi és politikai hatásmechanizmusa is: „Az ember természetfölötti hatalmáról gyakran kiderül, hogy nem más, mint bizonyos embereknek más emberek felett gyakorolt hatalma a természet eszközként való felhasználásával.”²⁹

Ebből fakad az egyes társadalmakra sajátosan jellemző *kockázatvállalási hajlandóság* kérdése is, ugyanis sok találmány a hasznosítás során kudarcba fulladt, mert vagy komoly ellenzőkre talált, vagy pedig nem álltak rendelkezésre az alkalmazás alapfeltételei. Társadalompszichológiai szempontból az egyének általában kerülnek a kockázatot, illetve a vállalási hajlandóság a hasznossági számítás alapján működik. Ugyancsak fontos szempont a technológiai újítások létrejöttében az adott földrajzi környezethez köthető tényezők szerepe. Mokyr erre a vízimalmok elterjedésének példáját hozza fel, ami a korai középkorban rendkívül fontos gazdasági tényező volt Európa északi gazdaságaiban. Ugyanakkor itt is eltérők az alkalmazások még azonos feltételek esetén is.³⁰

A technológiai fejlesztések társadalmi és gazdasági megvalósulásához Mokyr az *útfügges* szimbolikus fogalmát vezeti be, ami szerint a hasznosítás folyamatában „... bizonyos utak egyre nagyobb haladáshoz, míg mások zsákutcába vezetnek. Mivel nem lehet előre megjósolni, hogy melyik út hová vezet, lehet, hogy az, ami visszatekintve technológiai kreativitásnak látszik, nem más, mint egy szerencsés múltbéli választás eredménye, míg a technológiai elmaradottság lehet egyszerűen annak az oka, hogy valaki rossz lóra tett. Bizonyos esetekben egy olyan technológiai döntés, amely kezdetben elsőrangúnak tetszett, végül stagnáláshoz vezet.”³¹

Minderre példaként szolgál a 18. századi ír mezőgazdaság, ahol a burgonya termelése terjedt el főleg, hiszen az ugyanazon a területen megtermelt gabonához képest háromszor annyi kalóriát biztosított. Egy idő után azonban

²⁹ In. Mokyr 213. o.

³⁰ „Az esős Angliában rövid időn belül több ezer vízimalom jelent meg, az ugyancsak esős Írországból viszont nem. Észak-Itáliában és Gallia nagy részén sok hely megfelelt vízimalom számára, a rómaiak azonban ezeknek csak egy töredékét hasznosították. A római vízmérnökség volt azon a szinten, hogy még olyan helyeket is megfeleltetővé tegyen és hasznosítson, ahol lassú vagy szabálytalan volt a víz folyása (Reynolds, 1983), ám mégis kevés bizonyíték van arra, hogy a rómaiak széles körben használták volna vízépítési szakértelmüket a malomhelyek tökéletesítésére. Közép-Ázsia vagy Észak-Afrika száraz régióiban nem sok hasznuk lett volna a vízimalmoknak, s ez az oka annak, hogy ezeken a területeken jó helyettesítő megoldást, a szélmalmot fejlesztették ki. De akkor az ázsiai szélmalom miért nem jelentette azt az ázsiai gazdaságok számára, amit a vízimalom jelentett Nyugat-Európának?” In. Mokyr 219. o.

³¹ In. Mokyr 225. o.

– új technológiai szabályok bevezetése miatt – a gabona hozama rövid idő alatt többszörösére nőtt, s ennek következtében a burgonyatermelés visszaszorult. Mindez jól példázza az útfüggő modell érvényességét, amelyben nagy szerepe van még a gazdaságon kívüli hagyományoknak is.

Fontos szerepet játszanak a technológiai kreativitás ösztönzésében a munkaerőköltségek és a munkaerő szűkösségének összefüggései. H. J. Habakkuk elmélete szerint a magas jövedelmek ösztönzőleg hatnak azokra a találmányokra, amelyek a munkafolyamatokat racionalizálják, korszerűsítik. Ennek ellentmondani látszik viszont McLeod tétele, amely szerint például a 18. századi angol feltalálók céljai között elsősorban a minőség javítása és a tőke megtakarítása szerepelt, és csak elenyésző szempont volt a munkaerő csökkentése. Az új technológiai szemléletek hatása a munkaerő megtakarítására az európai gazdaságtörténetben viszonylagos módon jelentkezett: „A munkaerő-megtakarító újítás azt jelenti, hogy megvalósítása után nő a tőke-munka arány. Az esetek többségében azonban az egységnyi termék előállításához szükséges tőkének is és munkának is csökkent az abszolút mennyisége, s ez a munkára nagyobb mértékben vonatkozott. A gyártó – akár mesterember, akár tömegtermelésre berendezkedett gyáros – mindig megpróbálja csökkenteni a költségeket, amennyire csak lehetséges, függetlenül attól, hogy a megtakarítás munkaerő- vagy más inputtényező. A munkaerőköltségek mindenképpen kiadások, akár olcsó a munkaerő, akár nem. A munkaerőigényeket mérséklő változtatásokat, ha növelik a profitot, még az alacsony munkabérekkel működő gazdaságokban is bevezetik.”³²

A kapitalizmus történetében a technológiai újítások létrejöttével kapcsolatban fontos szempont a vallás és az etika kapcsolatának kérdése. Mokyr kiindulópontja az, hogy az egyes történelmi periódusokban az éppen gyakorolt vallások szorosan összefüggtek politikai és katonai vonatkozásokkal. Ezen kívül fontos szempont itt az is, hogy a technikai újítások és találmányok általában ellentétesek voltak a katolikus egyház hivatalos véleményével. A kérdés egy másik lényeges eleme pedig az, hogy a vallásos eszmék, illetve a vallásesetikai alapú munkafelfogás miként játszott szerepet a gazdasági- és munkafolyamatokban. Ezzel függött össze az a természetfilozófiai kérdés is, hogy a vallásos ember milyen mértékben avatkozhat be – a különféle technikák segítségével – a természet világába.³³

³² In. Mokyr 228. o.

³³ Nyilvánvaló az, hogy a gazdasági folyamatok kapcsolódnak, illetve kölcsönhatásban vannak a fizikai környezettel, a természettel. A zsidó és a keresztény vallás általában nem támogatta a technológiai újításokat, s ez az iszlámra is jellemző volt. Ugyanakkor a kínai kultúra már az antikvitásban is rengeteg technikai újdonságot fedezett fel és alkalmazott (érdekesség, hogy több fontos találmány – például a lőpor, az iránytű – már az ókori kínai társadalomban is használatos volt; s mivel abban az

Itt kell megemlítenünk a középkori és újkori alkímia hatását is a technológiai felfedezésekre. Mint köztudott, az alkímia tartalmaz tudományos ismereteket, de ezeket legfőképpen valamilyen mágia érdekében használták fel. Az alkimisták sokféle technikai találmány felfedezői voltak, s kevesen tudják azt, hogy a híres tudós, Isaac Newton is a kor egyik legismertebb alkimistája volt.

A technikai újítások elterjedését gyakorta súlyosan befolyásolták különféle társadalmi, gazdasági, vagy ideológiai ellenállások. Előfordult, hogy valamilyen találmányt a környezet vagy a politika, illetve az egyház megpróbált megsemmisíteni, eltitkolni, és a feltalálót megfélemlítették, sőt meg is ölték.³⁴ Az állam és a politika az új technológiákhoz elsősorban hatalmi, uralmi szempontból viszonyul. Ott, ahol egységes az államhatalom, általában kedvező a technikai újítások helyzete, viszont gyakorta előfordult olyan szituáció is, amikor valamilyen helyi hatalom érdeke nem tette lehetővé az újítások bevezetését. Az abszolutista uralkodók általában közömbösek a technika találmányai iránt, kivétel ez alól Nagy Péter Oroszországa a 18. század elején. Ugyanakkor fontos szempont a technológiai változásokkal kapcsolatban a politika és a piaci folyamatok összefüggése is: „A politikával már csak azért is számolni kell, mert a technológiai változás köztudottan ki van téve piaci kudarcnak, azaz a magára hagyott szabadpiaci rendszer valószínűleg nem teremti meg az újítás kívánatos szintjét. Ez annak az eredménye, hogy az új technológiai tudás közjóság: ha létrejött, felhasználása nem csökkenti a mások rendelkezésére álló kínálatot, s így a társadalom határköltsége nulla. A társadalom ezért találta szükségesnek, hogy az új technikát illetően további intézményekkel egészítse ki a szokásos piaci mechanizmusokat. A múltban a kormányok megpróbálták kiigazítani a technológiai tudás piacának számos kudarcát; kiállításokat szerveztek, monopóliumokkal és egyéb juttatásokkal jutalmaztak egyes találmányokat, életjáradékokkal, kényelmes

időben a kultúrák között még kismértékű volt az átjárás, ezeket Európában nem ismerték, s így újra fel kellett fedezni őket).

³⁴ „Néhány példa: a kölni szabók már 1397-ben megtiltották a tűfejeket préselő gépek használatát. 1561-ben a nürnbergi városi tanács, kétségkívül a rézesztergályosok céhének nyomására, támadást indított egy Hans Spaichtl nevezetű helyi rézműves ellen, aki feltalált egy tökéletesített csúszószerű esztergát. (...) A szalagszövő gépet Danzigban találták fel 1579-ben, feltalálóját azonban állítólag a városi tanács titokban rendeletekkel árasztotta el. Huszonöt évvel később Németalföldön – bár ott is merev ellenállásba ütközött – újra feltalálták a szalagszövő gépet, és így holland szövőszékként vált ismertté. (...) Firenzében 1299-ben rendelettel tiltották meg a bankároknak, hogy arab számokat használjanak. (...) A 15. században a párizsi írnokcéhnek húsz évig sikerült késleltetnie, hogy a nyomtatást bevezessék Párizsban. A 16. században a franciaországi nagy nyomdászfelkelést a nyomdák munkamegtakarító újításai váltották ki.” In. Mokyr 246-247. o.

kormányzati hivatalok adományozásával támogatták a lehetséges feltalálókat. Újabban a kormányok magukra vállalták annak az oktatási és kutatási környezetnek a megteremtését, amelyik szerintük a technológiai változások létrejöttéhez szükséges. A kormányok kikényszerítik az újítás játszmájának szabályait, s gyakran maguk is állapítják meg őket.”³⁵

Mindezen túl szükséges értelmezni azokat a személyiségszociológiai indítékokat és összetevőket, amelyek szerepet játszanak az újító-feltaláló kreatív gondolkodásában. *Ebben fontos szerepe van a konformizmusnak, a toleranciának és a kockázatvállalásnak az egyén személyiségében, hiszen az újítás tárgya gyakorta ellentétes a fennálló tudományos vagy politikai renddel.* Ugyanakkor az újító magatartásban kiemelkedő helye van az *utánzó mechanizmusoknak* is, hiszen gyakorta egy találmány a már meglévő, korábbi eredményekre épül. Mindennek alapvető feltétele a személyiségben a nyitottság, ami az egyéniségekre és a társadalmakra egyaránt vonatkozik. Jó példa erre, hogy „Európa számos találmányt vett át az iszlámtól, a latin vitorlától az arab számokig. A 17. és a 18. században, amikor a Nyugat technológiailag megelőzte az iszlámot, a mohamedánok nem viszonzták ezt a gesztust. Földrajzi közelségük ellenére csak lassan és megválogatva engedték az európai újításokat beszívárogni. Az első arab szövegű nyomtatott könyv 1729-ben jelent meg Isztambulban, majdnem háromszáz évvel a mozgatható betűk feltalálása után. A Koránt a 20. századig nem nyomtatták ki, teljes ellentétben a nagy Gutenberg Bibliákkal.”³⁶ Mindezzel összefüggésben számos találmány vándorolt az egyes kultúrák között, például Európa szívesen fogadta be a kínaiak felfedezéseit, amelyeket aztán tökéletesítettek.

Az ember, a társadalmak és a technika kapcsolatait vizsgálva már a 19. század végétől ismeretessé vált az az elv, hogy *a technológiai változások szorosan kapcsolódnak az evolúció elméletéhez.* Fontos itt megjegyezni azt, hogy az evolúciós elméletek általában nem váltak részeivé a különféle gazdaságtörténeti kutatásoknak. Ugyanakkor egyes kutatók használták az evolúciós elméleteket a vállalati gazdaságok működésének megértéséhez. (Nelson, Winter) Itt a biológiai faj fogalmat azonosították a gazdasági értelemben vett vállalat fogalmával, és innentől már egyértelművé vált a párhuzam az evolúció darwini szelekciós elmélete és a piacon versengő cégek erőpozíciói között. Ugyanakkor az is igaz, hogy „Az ilyen természetű alkalmazásokban a technológiai haladásnak, mint evolúciós folyamatnak nem nagyon van helye, vagyis a cégek inkább a kiválasztódás egységei, s nem azok, amelyek a kiválasztódást végzik.”³⁷

³⁵ In. Mokyr 249-250. o.

³⁶ In. Mokyr 257-258. o.

³⁷ In. Mokyr 376-377. o.

Mokyr véleménye szerint a technológia alapvetően ismeretelméleti indítatású, tehát a technikai eszközök és folyamatok újdonságai az ismereteinkben bekövetkezett változásoknak felelnek meg. Mindezek létrejöttét az egyéni vagy társadalmi szükségletek indukálják.³⁸ Mindezzel egyidejűleg a technika alkalmazható találmányai között is verseny tapasztalható, és itt is érvényes az, hogy az erősebb győz. Ebben gyakorta szerepet játszanak a technikán és a gazdaságon kívüli okok is. (Például jó néhány technikai találmány azért is öröklődött a nemzedékek során, mert praktikusságukon kívül esztétikai vonzerőt is jelentettek.) *A technikai újítások létrejöttét inspirálhatják a társadalomban felbukkanó új eszmék, illetve szociokulturális tényezők is.* Az új elvek – úgy is, mint a korábbi gondolkodás mutációi – a fennálló rend, vagy a megszokott teljesítményszint megváltoztatását követelik. Itt fontos szerepe van az alkalmazkodóképességnek, hiszen az újdonságnak el kell fogadtatnia magát, mint tudományos, avagy társadalmi konszenzust, hogy felválthassa a régi technikát. Ebben fontos szerep jut az egyes társadalmak átörökítő technikáinak, például az iskolákban a tanárok átadják ismereteiket a diákoknak, vagy a mesteremberek gyakoroltatják a technikákat az inasokkal és a segédekkel.

Mokyr arra is felhívja a figyelmet, hogy a technikatörténetben nem kapott megfelelő súlyt az egyes technikák kölcsönös megtermékenyítő hatása, a *kreatív szimbiózis*.³⁹ Ugyanakkor rámutat arra is, hogy *a technikai és a darwini evolúció között lényeges különbség tapasztalható. Míg az előbbi a környezet megváltoztatására, átformálására törekszik, az utóbbi a környezethez való alkalmazkodást keresi.* A 20. században gyakorta került a diskurzusok középpontjába az a kérdés, hogy a biológiai, illetve a technikai evolúciónak van-e valamilyen kézzelfogható iránya? Ebben erősen megoszlik a kutatók véleménye. Egyesek támogatják azt az elméletet, hogy a biológiai értelemben vett evolúció – beleértve a mutációkat is – folyamatosan újabb és

³⁸ „Bizonyos kulturális, tudományos vagy technikai elgondolások azért válnak népszerűvé, mert valamilyen módon megfelelnek a társadalom szükségleteinek, lényegében ugyanúgy, ahogy a természetes kiválasztódás megtart bizonyos mutációkat. Legegyszerűbb formájában a kiválasztási mechanizmus azért működik, mert a legjobban alkalmazkodó fenotípusok egyben azok, amelyek a leggyorsabban sokszorozódnak.” In. Mokyr 379. o.

³⁹ „A nagynyomású gőzgépeket a kohászatban és a fúrás technikájában bekövetkezett előrelépések tették lehetővé; az órákészítésben és a hajóépítésben lezajlott gyökeres változások sugallták másoknak, hogyan készítsenek jobb szerkezeteket és szélmal-mokat; a sörfőzésben és az üveggyártásban alkalmazott tüzelőanyagokról és kemencéről kiderült, hogy hasznosak a vasgyártásban; az orgonakészítésből vett műszaki ötleteket sikeresen alkalmazták a szövésnél. Az azonban nem világos, hogy ezek a különbségek milyen mértékben rontják le a párhuzam érvényességét.” In. Mokyr 386. o.

újabb szerveződéseket, magasabb kapcsolatokat hoz létre, mások viszont úgy vélik, hogy az evolúció nem jelent haladást és fejlődést.⁴⁰

Ez a kérdés átvezet a történet- és társadalomelméletek haladás és fejlődés paradigmáihoz, azaz az emberiség történelme haladásnak vagy fejlődésnek tekinthető-e? Az evolúcióelmélettel való összefüggésben a gazdasági sikerek fejlődést jelentenek, nő az életszínvonal és az átlagéletkor. A technika új találmányainak alkalmazása fokozta az élet komfortérzetét, a demográfiai szaporodást, csökkentek a járványok stb. A történészek között éles viták zajlottak le a társadalmi haladással kapcsolatban, s ezeknek alapvető viszonyítási pontja mindig az volt, hogy milyen tények összehasonlítása alapján vélték úgy, hogy egy kor haladottabbnak tekinthető, mint az előző. Mokyr szerint „Világos, hogy a történészek manapság elutasítják a haladás kidolgozatlanabb eszméit, amelyek a történelmet valamely bőségszarvas utópia irányában lépésről lépésre megtett előrehaladásnak tekintik. De túl messzire megy, aki tagadja, hogy a természetes kiválasztódás mechanizmusai bármiféle irányt szabhatnak a technológia gazdaságtörténetében. Az irány nem cél, és egy trend felismerése még nem teleológia. A haladás eszméjének tagadása ebben a korlátozottabb értelemben tagadása magának a gazdasági növekedésnek...”⁴¹

Mindezzel kapcsolatban fontos megkülönböztetni a *haladás* és a *fejlődés* fogalmát, ugyanis nem bizonyos az, hogy minden fejlődés haladás, és minden haladás fejlődés. A két fogalom közös metszete az, hogy bennük a valamivé válás folyamata fejeződik ki, és általában a jövőre irányulnak. Azok a történeti elméletek, amelyek a természeti rendhez hasonlóan a társadalmat is örök körforgásként fogják fel, nem foglalkoznak a fejlődés és a haladás gondolatával. Karl Löwith szerint „Nagyjában és egészében véve az evolúció története is csak akkor mutat haladást, ami az egysejtű élőlénytől az emberig vezet, ha a biológiai szervfejlődés növekvő különbségét és az agyi központi idegrendszer kialakulását tesszük meg a haladás mércéjének, tehát az életjelenségek feltételezett egymásutániságát teleologikusan interpretáljuk, mintha az egész természet kezdettől fogva az embert venné célba. Ez a fejlődéstörténeti séma mégis ignorálja, hogy már sok magasan fejlett állatfaj

⁴⁰ „Ayala (1988) a téma részletes feldolgozása során visszautasítja a haladás általános megkülönböztető jegye iránti igényt, legyen az akár a fennmaradás valószínűsége, akár a genetikai információ mennyisége. A kritériumtól függően tarthatja magát a *homo sapiens* valóban a leghaladottabb fajnak (például ha a kritérium a környezetéből származó információinak összegyűjtésével és rendezésével kapcsolatos képesség), de találhatja magát legalul is (ha a döntőnek tekintett ismérv az, hogy képes-e saját biológiai anyagát szervesen forrásokból összeállítani). Nincs okunk az egyik kritériumot előnyben részesíteni a másikkal szemben.” In. Mokyr 396. o.

⁴¹ In. Mokyr 397. o.

kihalt, és az ember is ki fog halni, ha a földtörténeti életfeltételek megváltoznak. Az ember felbukkanását egyáltalán nem lehet töretlenül megérteni állati származásából, és éppoly kevésbé az isteni teremtsésből.”⁴²

Löwith értelmezésében az emberiség természetében rejlik benne a haladás érzete, s ez a *természet meghaladásával, és a tőle való elszakadással kezdődött*. Mindebben figyelembe kell venni azt, hogy az ember tökéletes és tökéletlen egyszerre, azaz a tökéletesség mindig relatív, tehát nehéz azt állítani, hogy a történelem önmagában céltudatos lenne, és állandóan egy előrefelé irányuló mozgás jellemezné. A kereszténység eszkatológikus történetfilozófiája egy lineáris alapon működő folyamatot tételez föl, amelynek a végcélja a *beteljesülés* és a *kiteljesedés*. Itt a teleologikus cél Isten birodalmának realizálása. A keresztény biblikus prófécia a múltat tették meg a jövő előkészítőjévé. A felvilágosodás korszaka szorosan összeforrt a haladás elméleteivel, s csak a 19. század végétől kérdőjeleződött meg az emberiség haladásának elmélete. Az első világháború körül pedig az európai közgondolkodásban teljes mértékben népszerűtlenné vált a fogalom, hiszen bebizonyosodott, hogy a 20. század sem lehet mentes az erőszaktól.⁴³

⁴² Karl Löwith: *A haladás végzete*. In: *Német történetfilozófia a rövid 20. században*. Szerkesztette Kalmár Zoltán, Veszprémi Egyetem, Társadalomtudományi Tanszék, Veszprém, 1996. 365-366. o. Fordította Kalmár Zoltán és mások (a továbbiakban: Löwith)

⁴³ „A haladás gondolata mindenekelőtt a tudományok és a művészetek előrelépéseire vonatkozott, és a „progrès” szót mindig többes-számban használták. Németországban a haladás (Fortschritt) szó a régebbi „előremenetel” (Fortgang) mellett tükörszóként jött használatba. És a francia forradalomban a „progres” egyjelentésű a „nouveau”-val. A híres irodalmi *Querelle des anciens et des modernes*, A régi és az új harca, melyek Franciaországban Fontenelle, Angliában Swift, Itáliában Vico és Németországban Lessing volt részese, a modern javára dőlt el, mint a régin túlmutatós és előrevívó. Franciaország volt hosszú ideig az az ország, mely a haladás élén állt. Korunkban a nyugat és a haladó civilizációjának fogalma Amerikába helyeződött át, ami most, mióta Európa nagyhatalmi pozícióját átvette, teljes mértékben a nyugatnak számít.” In: Löwith 370. o.

***„...(az ész) az a képesség, hogy elvek
segítségével egységet teremtsünk az értelem
szabályai között”***

A modernitás szubjektumcentrizmusa és episztemológiai meghatározottságú szemléletmódja az ész középpontba állításával teljeseedik ki. Alapgondolattá válik: az ész mindent áthat; az észnek minden alárendelhető. Ezzel együtt jár az ész és a tapasztalat szétválasztása és szembeállítás. Egy sajátos hierarchia áll így elő: az ész kívül helyeződik a tapasztalaton és fölérendelődik annak. Egyrészt ki kell lépni a tapasztalat köréből ahhoz, hogy fel lehessen „emelkedni” az észhez. Másrészt az ész „kívülről”, „felülről” kell bevezetni a tapasztalatba, vagy valamiképpen vonatkoztatni rá. E széttagoltság és vertikális strukturáltság következtében felmerül a kérdés: Mit jelent a tapasztalati valóság racionalizálása, és miképpen valósulhat az meg?

Első lépésként ez a problémakör jól megvilágítható az ész kanti elgondolásán keresztül.

1.

Kant szerint addig, amíg az értelem a közvetlen tapasztalatra irányul, az ész az értelemre irányul. Az értelem „az a képesség, hogy szabályok segítségével egységet vigyünk a jelenségekbe”, az ész viszont „az a képesség, hogy elvek segítségével egységet teremtsünk az értelem szabályai között”.¹ Így módon az ész egysége – mint az értelmi ismeretekbe bevitt *a priori* egység – alapvetően különbözik a lehetséges tapasztalat értelmi egységétől. Bár az ész is a jelenségekre, mint tárgyakra irányul, de sohasem közvetlenül vonatkozik rájuk, hanem csak az értelem ítéletein keresztül, s ennél fogva az ész fogalmai és elvei „a jelenségek vonatkozásában mindig *transzcedens*ek lesznek”, vagyis valamiféle adekvát empirikus alkalmazásuk nem lehetséges.²

Kant arra is rámutat, hogy az ész fogalmai sohasem empirikus tartalmú fogalmak teljes mértékben. Ezért különbséget tesz a tiszta értelmi fogalmak, azaz a *kategóriák*, valamint a tiszta ész fogalmai, a *transzcendentális ideák* között. Az ész fogalmainak tartalmát nem az empirikus ismeretek összességei teszik ki, amelyek a tapasztalat egy-egy meghatározott területére vonatkoznak, mivel ezek a fogalmak az *egészre* vonatkoznak, amelyet egyetlen tapasztal-

¹ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ictus, Szeged, 1995. 294.

² Uo. 298.

talat sem képes a maga teljességében átfogni, de szükségképpen minden tapasztalat hozzá tartozik. Az értelmi *megértés* mindig az értelem fogalmai alá bevont konkrét, meghatározott tapasztalati területekre irányul, vagyis a tapasztalat egészen *belül* mozog. Ezzel szemben az ész fogalmai az egész *felfogását* teszik lehetővé, amely soha nem válik egy meghatározott, konkrét tapasztalat tárgyává. Ennélfogva az ész fogalmaiban benne foglaltatik a *feltétlen*, amely közvetlenül soha nem tapasztalható, de amelynek minden tapasztalat alárendelődik.³ A feltétlen olyasvalami, amihez az ész a tapasztalatból kiindulva, következtetései útján vezet el, s „aminek alapján megbecsüli és felméri önnön empirikus alkalmazásának fokát; ám ez a valami soha nem tartozik az empirikus szintézis alkotórészei közé.”⁴ Ebből kifolyólag az észnek nincs önmagára irányuló tapasztalati vonatkozása. Bár az ész a megtapasztalható és az értelmileg megérthető *reflexív* dimenziójaként konstituálódik, önnön ész-mivoltát *nem tapasztalja*. Ennélfogva az ész *ésszerűsége*, az a bizonyosság, hogy az észet áthatja az ész, inkább csak hallgatólagosan elfogadott posztulátumnak, mintsem levezethető, bizonyítható következtetésnek tűnik.

Mindezek alapján az ésszel, illetve az ész és a tapasztalat viszonyával kapcsolatban felmerül néhány kérdés. Az ész a szabályok sokfélesége és az elvek egysége révén az értelmet „maradéktalan összefüggésbe hozza önmagával,”⁵ de vajon ebből az következik-e feltétlenül, hogy az észet magát is áthatja az ész? Azt megállapíthatjuk, hogy egy adott konkrét tapasztalat ésszerű-e vagy sem, de miként dönthetjük el, hogy mi magunk észnél vagyunk-e egyáltalán, és miként/hogyan vagyunk észnél? Miközben a tapasztalat ésszerűségéről vagy ésszerűtlenségéről számot adhatunk az észre vonatkoztatottsága kapcsán, módjában áll-e az észnek önnön ésszerűségéről vagy ésszerűtlenségéről számot adnia?

E kérdések egy rejtett előfeltevést hordoznak magukban: bár az értelem és az ész megismerő képességek, nemcsak abban különböznek, hogy más-más szinten szerveződnek, hanem más-más természetű szellemi dimenziókként is bontakoznak ki. Kant amikor azt állítja, hogy ész „fogalmai” az egész „felfogását” teszik lehetővé, úgy tűnik, mintha az ész megnyilvánulásait is az értelem terminológiai sémáiban próbálná leírni és értelmezni. Holott valójában számára is nyilvánvaló a különbség: egyrészt az *egész* „fogalmi” megragadása korántsem lehetséges oly módon, mint egy tapasztalati részterületé, s ezért Kant transzcendentális *ideáknak* nevezi az ész fogalmait; másrészt az egész „felfogása” nem olyanszerű fogalmi-következtetési bele(el)gondolás-

³ Vö. uo. 299.

⁴ Uo.

⁵ Uo. 296.

ként valósul meg, mint egy tapasztalati összefüggés megértése. A „felfogás” ez esetben nem annyira elgondolás, a szónak a diszkurzív logikai lépésekre utaló értelmében, mint inkább *belátás*, mivel hogy az egész, *mint egész* felfogható valója sem annyira a részeire való bontásban és logikai újrarendezésében érhető tetten, hanem a (teljes és átfogó) *egészként* való *megmutatkozásában*. Tehát az, amit Kant az ész lényegi funkciójaként felvázol, sokkal inkább a *képiség* és a *(be)látás* szellemi dimenziójába tartozóként bontakozik ki, mintsem diszkurzív értelmi felfogóképességként.

Számos jel arra utal, hogy az értelem és az ész – bár hierarchizált – kettősségében volatképpen Kant is e két alapvető, és a mai kutatások alapján már egyenértékűnek tűnő szellemi dimenzió, a diszkurzív fogalmi gondolkodás és a képi látás *egymáshoztartozását* gondolja újra, a jellegzetes transzcendentál-filozófiai megközelítésben. Mindenekelőtt erre utal az „idea” kifejezés használata az ész fogalmi esetében, és ennek a platóni idea-koncepcióra való vonatkoztatása. Az ész fogalmi „csak” ideák és nem igazi fogalmak, mivel nem kibontakoztatnak egy eszmei tartalmat, hanem a maga egészében *megmutatják* azt. Ebben a vonatkozásban Kant – az erény fogalmával példázva – egyszerre mutat rá Platón ideafogalmának az érdemeire és az elégtelenségeire. Egyrészt arra hivatkozik, hogy Platón olyasvalamit értett az ideán, amit nem csupán az érzékekből való kölcsönözhetőség jellemez, hanem az is, hogy „messze túlszárnyalja az értelem fogalmait”.⁶ Másrészt rámutat a platóni ideának a „gyakorlatival” való kapcsolatára – Platón „kiváltképp abban lelte föl ideáit, ami gyakorlati”⁷ –, s ennélfogva a konkrét és sajátos tapasztalati fogalmi megragadásában játszott közvetlen szerepére. „Ha valaki az erény fogalmait a tapasztalatból kívánja meríteni – mondja Kant –, és mintaképp gyanánt ismeretforrássá kívánja változtatni azt, ami példaként legföljebb a tárgy tökéletlen megvilágítását szolgálhatja (...), úgy az idő és a körülmények változásával együtt változó, semmilyen szabályként nem használható, kétértelmű és képtelen dologgá tenné az erényt.”⁸ Ebben a megállapításban valójában két probléma húzódik meg: a fogalomalkotás mikéntjének és az erény mibenlétének a kérdése. Az utóbbi példaként merül fel az előbbi megvilágítására. A fogalomalkotással kapcsolatos megállapítás arra a rejtett előfeltevésre alapoz, hogy a fogalom „mintakép” gyanánt válik a megismerési forrásává annak, aminek a fogalma. Ez a kvalitása pedig nem származik közvetlenül a tapasztalatból; azaz a tapasztalat önmagában nem elégséges egy fogalom megalkotásához. A fogalom tehát a tapasztalat közvetlenségével szemben még egy olyasvalamit is tartalmaz, ami nem a tapasztalatból ered,

⁶ Uo. 301.

⁷ Uo. 302.

⁸ Uo.

de a fogalom ebből nyeri – a tapasztalattal szemben is, és azt meghaladó módon – a megismerő erejét. Kant az erény fogalmán mutatja ki az önmagában vett tapasztalat elégtelenségét a fogalomalkotással kapcsolatban. Ezt leginkább abban látja, hogy a dolog (amelyről fogalmat alkotunk) lényegének a megvilágítására a tapasztalat csak *példákkal* szolgálhat, de nem tartalmazza azt a tényleges ismeretértéket, amelyet csak a mintakép kölcsönözhet a fogalomnak. Ugyanis a tapasztalati példa már egy fontos lépést jelent a fogalmi általánosság felé, hiszen az, ami *példaként* emelhető ki a tapasztalatból, éppen azért minősül annak, mivel az egyes konkrét tapasztalati mozzanatokat meghaladja az általánosíthatóság/általánosság irányában. De ez *konkrét általánosság*, mivel a példa is – akárcsak a többi tapasztalati esemény – ki van szolgáltatva az idő és a körülmények változásának, az ebből fakadó kétértelműségeknek, bizonytalanságoknak. Ezért nem válhat olyan *szabállyá*, amely egyértelműen, szilárdan megalapozhatná a fogalmilag megragadható lényegét. Az erény fogalmát tehát nem lehet csupán a gyakorlatból vett tapasztalati példák alapján megalkotni, mert ebben az esetben nem válna az erény eszméjét lényegileg megragadó igazi fogalommá.

A fogalmi általánosság létrejötte szempontjából Kant számára perdöntő a „példa” és a „minta” általánossága közötti különbség. A *példa általánossága* a tapasztalat általánosíthatóságában gyökerezik, ami a tapasztalat konkrét feltételei között marad. Ennélfogva nem vonható ki az idő és a körülmények változása alól, ki van szolgáltatva a tapasztalat mindenkor folyamatszerűségének: egyrészt a tapasztalati ismétlődések megerősítik, másrészt viszont a tapasztalat folytonos továbbhaladása a példa meghaladásának, az új tapasztalatokból meríthető új példáknak az irányában hat. Ezzel szemben a *minta általánossága* szabályszerű, a *szabály* pedig lényegénél fogva éppen olyasmi, ami kivonja magát a múlandóság és a változandóság hatóköréből. De valójában mégsem a szabályból/szabályszerűségből fakad a minta általánossága. „Márpedig mindenki tudja – mondja Kant –, hogy midőn valakit az erény mintaképeül állítanak elébe, az igazi eredeti minta mégiscsak az ő saját fejében lesz; ezzel veti egybe (és ennek alapján értékeli) az állítólagos mintaképet. E belső minta pedig az erény ideája, melynek számára a tapasztalat tárgyai példa gyanánt szolgálhatnak ugyan (annak bizonyítékául, hogy az ész fogalma által támasztott követelményeknek bizonyos fokig eleget lehet tenni), de nem szolgálhatnak ősképp gyanánt.” Kant itt világosan arra utal, hogy az igazi mintakép nem a példában rejlik, hanem a példát megtapasztaló „fejében”; az erény igazi ideája nem a tapasztalatból származó példaképből meríthető, hanem ehhez képest olyan „mintaképként”, „ősképként” elsődlegesen adott, amely a tapasztalatihoz képest tisztán szellemi természetű, és már mindig is készen állóként aktivizálódik a tapasztalás folyamatában, a

tapasztalati példával való egybevetése során. A viszony tehát fordított: a példa általánossága sem tisztán a tapasztalatok ismétlődéséből nyeri az erejét, hanem abból, hogy összevethető a mintaképpel, hogy az ideára, az ősképre vonatkoztatható. A „tapasztalat tárgyai” sosem kerülhetnek a mintakép helyébe, nem szolgálhatnak ősképek gyanánt, mivel időbeliek, de példaként összevethetők a mintaképekkel. Ebből viszont korántsem következik az, hogy az ésszerűségük magából a tapasztalatból származik, s hogy az ésszerűség a tapasztalatból lenne kivonható, elvonatkoztatható, hanem csak az, hogy bizonyos fokig képesek eleget tenni az ésszerűség követelményeinek – de csak bizonyos fokig, amennyire azt az időiségből fakadó korlátozottságuk megengedi. Ily módon az ésszerűség követelményei akkor is érvényesek maradnak, ha az ember a valós, gyakorlati élethelyzetekben soha nem cselekszik azoknak megfelelően. Érvényük nem a tapasztalatban történő gyakorlati megvalósulásuktól függ, és nem is azon alapul.⁹ A viszony ez esetben is fordított: az ember cselekedete akkor ítéltető meg ténylegesen erényesnek, ha az erény ideájának adekvát módon cselekszik. Az észre vonatkoztatva: az ember cselekedetei akkor lesznek ésszerűek, ha az ész ideáinak megfelelően cselekszik. Az ész a gyakorlati cselekvésből nem levezethető, hanem vele szemben támasztható *követelmény*. Más szóval *szabály*, amely mégsem ténylegesen *szabályozza* a gyakorlatot, hanem annak a *megítélési* alapjául szolgál, ami a gyakorlatban történik.¹⁰

Kant elgondolása szerint tehát az ész ideái olyan követelményeket hordozó szabályokként lépnek fel a tapasztalattal szemben, amelyek alapján megítélhető a tapasztalatilag történő konkrét cselekedetek ésszerűsége, de ez az ésszerűség, és ennek a követelményrendszere nem magában a tapasztalatban képződik. A közvetlen tapasztalat olyan, amilyen, vagy inkább, vagy kevésbé felel meg az ideának; minél adekvátabb, annál ésszerűbb. De az ész ideái nem is függetlenek a tapasztalattól. Addig, amíg a platóni idea egy másik világ képviselőjeként áll szemben a tapasztalattal (amely elégségesen vagy elégtelenül *részesül* az ideából), a kanti idea *hozzátartozik* a tapasztalathoz. Az ész ideái ugyan nem a tapasztalatból erednek, de érvényüket csak azáltal nyerik el, csak azáltal nyilvánulhatnak meg a gyakorlat megítélési szabályaként, ha van az ideának jól vagy rosszul megfelelő tapasztalat. Enélkül üres, értelmetlen (formális) követelmények maradnának; az idea – bár

⁹ „Ha az ember soha nem cselekszik adekvát módon – mondja Kant az erény eszméjével való példálózás kapcsán –, amit az erény tiszta ideája tartalmaz, az egyáltalán nem bizonyítja, hogy az erény eszméje puszta kiméra volna.” – Uo.

¹⁰ „Mert – mondja Kant ugyanott – a méltó vagy méltatlan erkölcsi tulajdonságokról csak ezen idea segítségével lehet ítéletet alkotni, s így csakis ennek alapján közeledhetünk az erkölcsi tökélyhez, még ha elérnünk nem is engedik az emberi természetben rejtőző, ki tudja, mekkora akadályok.”

tökéletlenül –, de mindig a tapasztalatiban, annak a révén aktivizálódik. E hozzátartozás motiválja a tapasztalat oldaláról is megnyilvánuló törekvést. A tapasztalat *törekszik* az ideához, mint követendő mintaképéhez való igazodásra; pontosabban törekednie *kell* rá. Az idea úgy tartozik hozzá a tapasztalathoz, mint önnön kiteljesítésére/kiteljesedésére irányuló folytonos felhívás, megszólítás, mely az utólagos megítélésben megvalósuló mérlegelés és megmérettetés felől érkezik az éppen történő tapasztalathoz; akárcsak a *lelkismeret szava* a cselekvő emberhez. Csakhogy addig, amíg a lelkismeret (szubjektíve) *belülről* hozzátartozóként szólal meg, addig az ész ideája *kívülről* (objektíve) hozzátartozóként szólítja meg a tapasztalatot – általános és absztrakt követelményként, amely így csakis a tapasztalás gyakorlati folyamatában megvalósuló *törekvésként* nyerheti el valós érvényét, életszerűségét.

Az ész ideája tehát a mintakép a „fejünkben”, amelyhez a tapasztalati példa több-kevesebb adekvációval igazodik, de mégsem jelent a tapasztalatról leválasztható, különálló/önálló strukturális képződményt a tudatunkban, hanem voltaképpen a tapasztalathoz hozzátartozó szellemi dimenzióként ragadható meg, amely révén a tapasztalat soha nem marad meg a puszta érzékelési-észlelési folyamatok szintjén, hanem – s ezért/ekként ténylegesen *tapasztalat* – a szellemi szférában is mindig kiterjed. Ily módon az önmagában vett tapasztalat soha sem lehet tisztán ésszerű vagy ésszerűtlen, de minden valós tapasztalat ésszerűsége *törekszik*, azaz az ész ideái által megvont horizonton belül, s e horizont felé törekedve *történik*. Tehát ha az ész nem is vonja meg szigorúan a tapasztalat határait, de köréje rajzolódó és hozzátartozó horizontként mégis mindig körülhatárolja azt. Bár a valós tapasztalat önmagában soha nem tisztán csak ésszerű vagy ésszerűtlen, de soha nem is *ész nélküli*.

Bár a fentiek valamelyest megvilágítják az ész és a tapasztalat viszonyát, még korántsem tisztázódik a gondolatmenetben mindvégig ott lapangó kérdés: Miből nyeri a mintakép az általánosságát? És milyen általánosság ez? Miben különbözik a tapasztalat *példakép*-szerű általánosságától az ész *mintakép*-szerű általánossága? Ezek a kérdések a szabály mibenlétének a problematikájához irányítanak (vissza). Előbb már utaltunk arra, hogy a mintakép általánossága nem a szabály szabályszerűségéből fakad. Hanem fordítva: a szabály szabályszerűsége az, ami a mintakép általánosságán alapul, és nem a tapasztalat példaerejéből, azaz nem a tapasztalati ismétlődésből fakad. A tapasztalat példaképszerűvé sűrűsödő ismétlődése bár a szabályszerűség képzetét kelti, önmagában mégsem szabályszerű, s nem is vonható ki belőle semmiféle, rajta túlmutatólag is általánosítható szabály. Tehát a szabály nem olyasmi, ami azáltal áll elő, hogy a tapasztalati szabályozottság kivonja magát a múlandóság és a változandóság hatása alól. Inkább fordítva:

a szabály azért kerülhet fölébe a múlandóságnak és a változandóságnak, mivel megőriz valamennyit a mintakép képszerűségéből, a megmutatkozás és a látvány időtlen tündökléséből. És ez a megfordítás/megfordulás egy lépéssel „alább” is hasonlóképpen érvényesül: bizonyos konkrét és partikuláris tapasztalatok azért válhatnak példává, példaképpé, mivel a tapasztalat *részesül* a mintaképből, s ezért lesz példaképszerű. *Képszerűsége* folytán kilép a történet folyamatából, *megáll* körülötte az idő. Olyanná válik, *mintha* időtlen lenne. De valójában mégsem az, ezért a példakép a mintaképhez képest mindig tökéletlen (kép) marad.

A szabály úgy viszonyul a tapasztalati történésnek az időbeli keretek és a változások dinamikája által behatárolt/előidézt, de mindig éppen elmozdulóban levő, a szabály alól önmagát éppen kivonásban tartó „szabálytalanságaihoz”, mint a teljességében előtáruló megmutatkozás *feltétlensége* a fogalmi-logikai keretekbe szorított/szoruló diszkurzív eljárások mindenkorai feltételezettségéhez, amelyek a megmutatkozás teljességét mindig az egyik oldaláról érintik, de állandóan az egészére törekednek. Kant amikor a mintaképet a tapasztalati történés megítélésének alapjául szolgáló szabálynak tekint, a szabály fogalmába voltaképpen átemeli, és abban megőrzi a képesség/képszerűség tartalmi mozzanatait. Csakhogy ezt a szabály szokványos *elvszerűsége* (általános elv, törvény) elfedi, s így a tapasztalat felől nézve olybá tűnik, mintha az ész általános és követendő elveket dolgozna ki a tapasztalat számára, amelyek érvényesítésére a tapasztalatnak törekednie kell ahhoz, hogy ésszerűvé válhasson. Valójában azonban Kant itt a szabálynak egy sokkal mélyebben fekvő lényegi vonatkozását tárja fel. Az önmagában vett szabály *transzcendentális vonatkozás*, de ténylegesen mindig azzal együtt érvényes, amit a valós tapasztalati szituációkban szabályoz. A szabály tehát nem kívülről (felülről, az ész magaslatából) adódik hozzá a tapasztalathoz, hanem *hozzátartozik* ahhoz. Nem úgy tartozik hozzá, mint a tapasztalat egyik részmozzanata, hanem mint a tapasztalat egészét átfogó és abban megmutató *feltétlen általánosság*, amely az általánosságát nem a tapasztalati feltételek totalításából nyeri (abból, hogy minden lehetséges tapasztalatra kiterjed/kiterjeszhető), hanem a *képszerűség feltétlenségéből*, amely lehetővé teszi minden partikuláris tapasztalati részmozzanat esetében a tapasztalat egészének a megmutatkozását és belátását.¹¹ Így módon a szabályozás voltaképpen nem diszkurzív lépések megtételét jelenti egy elvszerű, törvényszerű előírás betartása irányában, hanem mindig is (rejtett) minta(követés).

¹¹ „Amikor a terjedelem egy feltétel vonatkozásban maradéktalanul teljes, akkor beszélünk általánosságról (universalitas)” – mondja Kant. Tapasztalati síkon, azaz a „szemléletek szintézisében” „a feltételek összessége (universitas) vagy totalitása felel meg” az általánosságnak. – Uo. 307.

Ugyanis a partikuláris tapasztalati történésekhez mintaképként tartozik hozzá az általánosság, s a mintaképhez pedig inkább *igazodunk*, mintsem „követjük” azt. Így a mintakép mindig éppen az ahhoz hozzátartozó teljesség-horizontként mutatkozik, amit csinálunk, nem pedig előttünk jár. A tapasztalat felől tekintve az ész általánosságának a partikuláris tapasztalati részmozzanatok összeadódása, egységberendeződése, tapasztalati egésszé szerveződése felel meg. De az ész lényege és szerepe nem merül ki a tapasztalat egyberendezésében. A (tiszt) ész felől tekintve, az ész általánossága a feltételek totalitását lehetővé tevő *feltétlen*; az így felfogott feltétlen lényege pedig nem a tapasztalati feltételek összeadódásában áll, hanem a tapasztalati teljesség megmutatkozásában és belátásában.¹²

Az ész tehát a tapasztalat diszkurzív rendjéhez a kép és a látás feltétlenségéből fakadó *teljesség-horizontként* tartozik hozzá; olyan transzcendentális horizontként, amely soha nem érhető el a tapasztalati feltételek összeadódása révén, de amely nélkül soha nem jöhetne létre a tapasztalati feltételek totalitása, a különféle érzékelési és észlelési részmozzanatok egységes tapasztalattá szerveződése. Az ész transzcendentális fogalmai – a transzcendentális ideák – „mindenkor és kizárólag a feltételek szintézisében rejlő, abszolút totalításra irányulnak, és csakis a teljességgel – azaz minden vonatkozásban – feltétlennél érnek véget.”¹³ A transzcendentális ideák a tapasztalati ismereteinket „oly módon veszik szemügyre”, mint amiket „a feltételek abszolút totalitása határoz meg”.¹⁴

Az ész tehát a tapasztalathoz való hozzátartozása felől tekintve a megmutatkozásnak a feltételek totalitását hordozó teljességeként, a tapasztalatra való vonatkozás felől nézve pedig e megmutatkozás feltétlenségeként, tiszta képszerűségeként tűnik fel. A tiszta ész bármely lehetséges tapasztalati történet „spekuluma”, amelynek tükrében a tapasztalati egész átfogó teljesség-horizontban szemlélheti és értheti meg önnön partikularitását. Úgy tűnik tehát, hogy Kant az értelem és az ész, a tapasztalat és az ész viszonyában újragondolja a megismerésünk és a gyakorlati megnyilvánulásaink diszkurzivitása és (be)látásszerű képsége egymáshoztartozásának hagyományos problémáját. Az ész „spekulatív használata” voltaképpen e hozzátartozás struktúrájának az érvényrejuttatását jelenti. Az ész a mindenkori partikuláris

¹² „Az ész transzcendentális fogalma – mondja Kant – tehát nem egyéb, mint valamely adott feltételeshez tartozó feltételek totalitásának fogalma. De mivel a feltételek totalitását csupán a feltétlen teszi lehetővé, és megfordítva, maga a feltételek totalitása mindenkor feltétlen, így az ész valamely tiszta fogalma egyáltalán, mint tiszta észbeli fogalom, a feltétlen fogalma révén határozható meg, mivel ez tartalmazza a feltételes szintézisének alapját.” – Uo.

¹³ Uo. 309.

¹⁴ Uo. 310.

tapasztalathoz hozzátartozó általánosság teljességhorizontja, amelyben a sajátos tapasztalat önnön ésszerűségét beláthatja, de mindig is csak az adott feltételek totalitása közepette teljesítheti ki azt, azaz soha nem érheti el e horizont által hordozott teljesség feltétlenségét, mivel a tapasztalati történettel maga ez a horizont is folyamatosan elmozdul. A tiszta ész fogalmai ezért „csak ideák”.¹⁵ Mozdulatlan látványok (belátások) a tapasztalat mindig továbbhaladó mozgásában.

2.

A kanti elgondolás tárgyalása során észrevehető, hogy ezen a szinten a filozófia az észnek egy absztrakt és általános fogalmával operál; a transzcendentálfilozófiai elgondolás lemerévíti a hozzátartozás struktúráját. Miközben azt a látszatot kelti, hogy az ész kívülről rendelődik hozzá a tapasztalathoz, bizonyos mértékben elfedi, elrejtí az ész és a tapasztalat mindenkor egymáshoz tartozását. Ennélfogva a Kant utáni filozófiai gondolkodásban szükségessé válik e strukturális merevség fellazítása, feloldása, s egy olyan újszerű törekvés körvonalazódása, amely az észnek a tapasztalatba való visszahelyezésére irányul. E törekvés számára már nem bizonyul elégségesnek pusztán önmagában, a tiszta elvontság és általánosság szintjén vizsgálni az észt. Ezen a szinten már nem lehet elvonatkoztatni az észnek a világgal való kapcsolattól, attól, ahogyan az ész kifelé fordul, hat, szervez, megvalósul a világban. Ennek következtében az ész (absztrakt) körén kívül eső dolgok és összefüggések *ész-szerűekké* válnak, az ész áthatja azokat, érvényre jut bennük/általuk.

Miközben felerősödik az a belátás, hogy bár az ész hozzátartozik a tapasztalathoz, beletartozik a tapasztalatba, az is egyre fokozottabban észrevehetővé válik, hogy az ész mégsem érvényesül mindig és mindenhol a tapasztalatban, vagyis a tapasztalat nem mindig bizonyul ésszerűnek. Sőt, inkább úgy tűnik, hogy a tapasztalat első lépésként soha nem is az ésszerűség jegyében szerveződik, hanem az ésszerűséget valamiképpen el kell érni, ki kell alakítani, érvényre kell juttatni. Hogyan lehet a tapasztalathoz hozzátartozó ésszerűséget érvényre juttatni? Hogyan lehet a tapasztalatot ésszerűsíteni?

Továbbá, az is megfigyelhetővé válik, hogy a különböző cselekvések, szokások, szerveződések más- és másképpen lehetnek ésszerűek, miközben egyes vonatkozásokban, vagy éppenséggel egymás vonatkozásában ésszerűtleneknek is bizonyulhatnak. Megkerülhetetlenné válik tehát az a kérdés:

¹⁵ „De mivel az ész tisztán spekulatív használatának a célja semmi más, mint hogy az ideát adottá tegye, s mivel ha csupán közelítünk egy fogalomhoz, ám a gyakorlatban soha nem érhetjük el, úgy maga a fogalom olybá tűnik, mintha teljességgel elhibázott volna, ezért az ilyen fogalomról azt mondják: c s a k idea.” – Uo.

Egyetlen univerzális ésszerűség van, vagy sajátos ésszerűségek lehetségesek? Vannak-e az ésszerűségnek univerzális szabálya(i)? Vagy az ész univerzalizációja inkább csak a modernitás egyfajta hitének, illúziójának bizonyul? Ha van az ésszerűségnek univerzális szabálya, akkor honnan származik, mi ennek a szabálynak az alapja? Ki, hol és hogyan hozhat létre ilyen szabályt, az ésszerűség sajátos megnyilatkozásain kívülállóként?

Abból a rejtett előfeltevésből, hogy maga az ész mindenkor létrehozhatja az ésszerűség univerzális szabályait, két irányú elgondolás kínálkozik. Az ész vagy minden olyasminak a transzcendentális lehetőségfeltételeként gondolható el, ami immanensen ésszerű – ahogyan a kanti megközelítés ezt beláthatóvá teszi –, vagy pedig az ésszerűségnek az észben történő megalapozása körbenforgónak bizonyul, mivel az ész abban képződőnek mutatkozik, ami általa lesz ésszerű. Ily módon még az a további kérdés is megkerülhetetlenné válik, hogy vajon maga az ész ésszerű-e a maga teljességében? Vajon ott, ahol ésszerűséget tételezünk, mindig önmagánál is van-e az ész, vagy pedig az ész önmagán kívül levésével is szembesülhetünk?

Mindezeknek a kérdéseknek a mentén továbbra is alapvető probléma marad az, hogy miben áll az ész és a tapasztalat viszonya, hogyan vonatkoztatható az ész és a tapasztalat egymásra? Mit jelent, hogy az ész hozzátartozik a tapasztalathoz? Vajon az ész mindig már előzetesen készenálló? És a racionalizáció kész szabályok alkalmazása? Vagy pedig az ész maga is folyamatosan képződik és történik a tapasztalatban, a gondolkodás, a beszélgetés, a cselekvés folyamatában?

E kérdések perspektívájában a kortárs filozófia egyik fő feladata marad ma is az ésszerűség, az ésnél levés elgondolhatóságának és megvalósíthatóságának új lehetőségeit kimunkálni. Ebben a keretben lehetetlen a fentiekben felvetett kérdéseket külön-külön mind megvizsgálni és a lehetséges válaszokat kidolgozni. Itt csak a kérdéssorozat által felvázolt folyamat néhány lényegi mozzanatára, csomópontjára, illetve strukturális átrendeződésére térhetünk ki.

3.

Úgy tűnik, hogy Hegel egy lépéssel közelebb visz a fenti kérdésekben felvetődő problémákhoz, mint Kant; nála a transzcendentalitás mozdulatlan-ságát a *történetiség mozgása* váltja fel. Hegel az észet „létrejöttének mozgása”-ban gondolja el. Hogyha önmagában tekintjük – mondja Hegel –, leválasztva az énről és a tárgyról, az ész „az igazság létezésének” az absztrakciója, az „*egyetlen igazság*”, amelynek „*lényege és magánvaló léte az abszolút foga-*

lom, azaz *létrejöttének mozgása*".¹⁶ Az ész tehát *létszerű*, a létszerűséget a keletkezésben levő folyamatszerűségében tekintve. Az ész az abszolút fogalom *léte*, s mivel a fogalom mindig *valaminek* a fogalma, az igazság, amelyet a fogalom hordoz, valaminek, egy létezőnek az igazsága, az ész szükségképpen *hozzátartozik* a létező valósághoz. Nemcsak kívülről, lehetőségfeltételeként, hanem leválaszthatatlan *igazságaként*. Az tehát azt jelenti, hogy nincs valóság nélküli ész; az ész nem kívülről viszonyul a valósághoz, hanem annak a kifejlési-történelmi mozgásában *képződik*. Ezért az ész nem választható külön a valóságtól és nem állítható szembe vele; *egylényegű* a valósággal. Az ész „az a bizonyosság, hogy minden realitás”.¹⁷ Ész és valóság azonossága a hegeli elgondolás szerint *dialektikus azonosság*, olyan *ugyanazság*, amely a különbséget is magában hordozza, mivel az ész a valóságban mint *máslétben* azonos önmagával.¹⁸ Az ész úgy hatja át a valóságot, hogy közben a valóság ésszerűsége az ész és a valóság *különbségének* perspektívájában látható be ténylegesen és alapozható meg. Ész és valóság egysége, a *valóság ésszerűsége* és az *ész valószerűsége* a hozzátartozás struktúráján alapul, amely egyben tartja az öntudatot és a létet. A létezők ennek az egységnek a tapasztalati megvalósulásai, az ész pedig maga ez a struktúra (a hozzátartozás struktúrája), amelyen az öntudat és a lét egysége alapul a létezőkben, és egy-szersmind e struktúra megmutatkozása, igazságként való feltárulkozása a tapasztalatban.

Ami itt lényeges: ez a struktúra Hegelnél folyamatszerűnek, történés jellegűnek bizonyul. Az ész nem választható le a tapasztalati történésről, hanem ténylegesen abban jut érvényre, s annak a váltoásaival együtt maga is változik. Az ész tehát itt már nem valami időtlen, változatlan, örökérvényű feltételek és szabályok összességéként gondolható el, hanem a tapasztalati történés folyamatába beletartozó, abban megvalósuló *igazságtörténésként*. Az ész a „valóság képe”, de nem visszatükröződésként, hanem maga az önmegvalósulásban és az önmegmutatkozásban érvényre jutó képszerűségként (önképként, énképként), amelynek mentén a tapasztalati valóság folyamatosan *képződve* történik.

¹⁶ Hegel, G. W. Fr.: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. 125.

¹⁷ Uo. Ez annak a bizonyossága, hogy „öntudat és lét *ugyanaz* a lényeg; *ugyanaz*, nem az összehasonlításban, hanem magán- és magáért-valósága szerint”. – Uo.

¹⁸ Az ész, mint az „öntudat és a lét *egyszerű* egysége magában rejtí a *különbséget*; mert lényege épp az, hogy a *máslétben*, vagyis az abszolút különbségben közvetlenül önmagával azonos”. – Uo.

A 20. századi filozófiai gondolkodás az ész és tapasztalat viszonyát a beszéd, tágabb értelemben a nyelv közegébe helyezi.

J. Habermas, a *kommunikatív egyetértés* lehetőségfeltételeit vizsgálva úgy véli, hogy az egyetértés az ész érvényrejuttatásán alapul, de ez a beszélgetésben, a „nyelvi közösség” körében zajló *nyilvános vitában* valósul meg ténylegesen. Abból indul ki, hogy az egyetértés „normatív fogalom”. Ugyanakkor minden egyetértés „valódi konszenzus formájában igazolódik”, különben nem is lehet „valóságos egyetértés”.¹⁹ A *konszenzus* olyan társalgást feltételez, amelynek során a társalgó felek kompetens módon megítélik egymás kijelentéseinek az igazságát, s egymás ítéletein-helyeslésein a saját ítéleteik helyességét is kölcsönösen ellenőrizhetik. Az így létrejövő konszenzus képezi a résztvevők kijelentéseinek az *igazságkritériumát*. Ahhoz, hogy ez az igazságkritérium elégségesnek bizonyuljon, a megítélőknek/ítéleteknek kompetenseknek kell lenniük. A megítélő/megítélés kompetenciáját Habermas nem a szakértelemtől, hanem az „ésszerűségtől” teszi függővé, attól, hogy a résztvevők „észnél vannak-e”, amikor megítélik egymás kijelentéseit, illetve a sajátjaikat. Ez csak akkor mutatkozik meg, ha ténylegesen beszélgetnek egymással.²⁰

Habermas azáltal, hogy az egyetértést *normatív* fogalomnak tekinti – vagyis olyasminek, aminek a létrejöttéhez bizonyos normának kell érvényesülnie –, s nem pusztán olyasminek, ami a beszélgetés folyamatában természetes módon kialakul, visszaveszi, illetve a nyelv közegében újragondolja a kanti transzcendentalitás univerzalitását. Bár a valódi egyetértés mindig valamilyen konkrét szituációban egy sajátos problémára irányuló egyetértés, a normatív lehetőségfeltétele mégsem e sajátos, konkrét feltételekből adódik, hanem inkább csak érvényre jut és megmutatkozik benne. Ténylegesen azonban az egyetértés normája mintegy „kívülről” rendelődik hozzá az egyetértés megvalósulási folyamatához és transzcendentális vonatkozásban áll azzal. Az egyetértés normája az ésszerűség. De az ésszerűség nem az ész valamiféle partikuláris területen történő megvalósulása, mint a szakértelem; hanem az ész maga, a beszélgetés játékában történő módján, mint *immanentizálódó transzcendentalitás*. A beszélgetésben létrejövő konszenzusban mutatkozik meg, hogy a beszélgetők ténylegesen észnél vannak-e, de az észnél levésük mint a konszenzusképző beszélgetés lehetőségfeltétele nem a közös beszélgetésből adódik, hanem transzcendentális vonatkozásban áll azzal. A beszélge-

¹⁹ Habermas, Jürgen: Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez. In: *A kommunikatív etika*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 70.

²⁰ Vö. uo. 74–75.

tők által produkált empirikus megnyilvánulásokon – (annak a megfigyelhetőségen, hogy képesek a lét és a látszat megkülönböztetésére, hogy nem örültek)²¹ – ez csak *megmutatkozik*, s e megmutatkozás révén érvényesül az ésszerűség mint normativitás.²² Bár az egyetértés normatív, az egyetértés normája mégsem az egyetértést kitermelő beszélgetésben képződik, hanem az észnél levés transzcendentális *kép*-ességének a megmutatkozásán alapul; az egyetértés normája az „ész képe” a diszkurzív kommunikatív cselekvés történeti folyamatában, amely *hozzátartozik* a történethez. Ily módon az ésszerűségben, mint az egyetértés normájában, az ész abban az univerzális képiségében mutatkozik meg, amely az „észnél levés” *be-látásaként* valósul és nyilvánul meg, mintegy belelátásként, bevilágításként a beszélgetők tudatállapotába.

Habermas elgondolása szerint az ésszerűség független kritériuma után való kutatás egyet jelent az „ésszerűséggel” összekapcsolt normatív autonómiaigény megalapozásának kísérletével.²³ A konszenzust megalapozó ésszerűségnek nincs a kommunikatív diszkurzuson kívüli kritériuma; nincs a beszélgetésen „kívül” helyezett „ész”, amelyből levezethetők lennének az ésszerűség kritériumai. De ugyanakkor azt is látjuk, hogy az ész nem is magában a beszélgetésben képződik, a beszélgetés játékában csak érvényre jut, megmutatkozik; valójában transzcendentális vonatkozásként tartozik hozzá a beszélgetés tapasztalati immanenciájához. Ily módon ugyanaz az ésszerűség igazolja a megítélő (beszélgető) kompetenciamegítélését, mint amely éppen a kompetens megítélésben jut érvényre és mutatkozik meg. E „körköröség” révén a beszélgetők az egyes kijelentéseik igazságérvényét (a megnyilatkozásaik őszinteségét és a cselekvéseik helyességét) a beszélgetés egészének az ésszerűsége felől is belátják – tehát a személyes megnyilatkozási szférájukat messze meghaladó, de ahhoz szervesen hozzátartozó és az egyetértéshez vezető beszélgetésben érvényre jutó *univerzális* horizontban –, miközben az egyes kijelentéseik körül képződő konszenzus(ok)ra alapozzák a beszélgetésük egészének az ésszerűségét. A beszélgetés itt az ésszerűségnek

²¹ Vö. uo. 74.

²² „A valós konszenzus eszméje – mondja Habermas – a diszkurzus résztvevőitől megköveteli, hogy megbízható módon tegyenek különbséget lét és látszat, lényeg és jelenség, valamint »van« és »legyen« között, annak érdekében, hogy kompetens módon ítélhessenek a kijelentések igazságáról, a megnyilatkozások őszinteségéről és a cselekvések helyességéről. E három dimenzió egyikében sem tudunk olyan kritériumot megadni, amely lehetővé tenné a megítélő kompetenciájának független (a diszkurzus során elért konszenzustól független) megítélését. Inkább a megítélő kompetenciamegítélésének kellene igazolnia magát egy olyan konszenzus keretei között, amelynek értékeléséhez még meg kellene találni a kritériumokat.” – Uo. 76.

²³ Vö. uo. 74.

egy olyan *nyelvi közegeként* érvényesül, amelyben a személyes megnyilvánulásokhoz mindig az objektivitást és az általános elfogadhatóságot szavatoló univerzális horizont tartozik hozzá.

Ennélfogva az ésszerűségben megragadható ész „szituált ész”, amely egyszerre normatív (kanti értelemben véve „regulatív”) és kontextusfüggő; egyszerre tartozik hozzá az egyéni, személyes megnyilvánulásokhoz úgy, mint univerzális horizont és úgy is, mint partikuláris tartalmi meghatározottság. A beszélőnek általános értelemben ésnél *kell* lennie ahhoz, hogy igazságigénye legyen a kijelentéseinek (összintésigénye a megnyilatkozásainak, helyességigénye a cselekvéseinek), de csakis konkrét, partikuláris igaz kijelentések (összinté megnyilatkozások, helyes cselekvések) megvalósítása és elismertetése révén igazolhatja önmaga és mások számára is, hogy ésnél van.²⁴

Habermas számára tehát az ésszerűség normájaként beazonosítható kommunikatív ész „szituatív ész”, egyszerre lelhető fel a kommunikáción „belül”, annak tartalmaként, és azon „kívül”, annak lehetőségfeltételeként, mint az immanencia és a transzcendentalitás egyfajta szintézise, pontosabban egymáshoztartozása, még pontosabban magának ennek a *hozzátartozásnak a struktúrája*. Ez utóbbi gondolatot Habermasnak egy alaphipotézise támasztja alá, amely egyfajta előzetességgként igazolja a konszenzusképzéssel és a beszélgetés ésszerűségével kapcsolatos elgondolás egészét: ahhoz, hogy le tudjuk folytatni a beszélgetést, s kölcsönös megértést érhessünk el, mindig előfeltételünk kell, hogy „meg tudjuk különböztetni a valós konszenzust a csalárdtól”.²⁵ Ez a kijelentés egy sajátos tartalmi *kettősséget* rejt magában. Egyrészt úgy tűnik, hogy a valós és a csalárd konszenzus megkülönböztetése azon alapul, hogy számba tudjuk venni a valós, illetve a csalárd konszenzus jellemzőit, s ezek alapján határt tudjunk megvonni e kettő között; valójában azonban ez mégsem elégséges (annál is inkább, mivel sohasem fog sikerülni a jellemzőket ilyen egyértelműen különválasztani), mivel e különbségtételhez magának a *különbségnek a belátása* szükséges. Milyen (be)látás az, amelyben maga a *különbség* az, ami *látszik*; vagyis éppen az, ami a belátható, megvilágítható tartalmak közötti *sötét folt* (vakfolt), amely akként „látszik”, hogy éppenhogy *nem* látszik. Éppen ebben a „nem látszásban” válik az ész maga is „láthatóvá”. Habermas itt tehát túllép a transzcendentalitás és az immanencia kanti különválasztottságán, s a transzcendentalitásnak is

²⁴ A nyelvi közvetített nézetegyeztetés lehetősége „a szituált ész olyan fogalmát közvetíti, amely egyidejűleg hallatja hangját kontextusfüggő és transzcendáló érvényességi igényekben.” – Habermas, Jürgen: Az ész egysége hangjai sokféleségében. In: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Budapest, 1994. 399.

²⁵ Habermas, Jürgen: *Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez*. 77.

immanencia-érvényt szerez. Ez nem egyéb, mint éppen a tapasztalatiba belejátszó, azt egybentartó *nem-tapasztalhatóság*, amely nem választható külön önálló struktúramozzanatként, de a megtapasztalható struktúrák *különbőségeként* mindig is belátható, „megtapasztalható”.

Ezt a különbséget a legtisztább láthatóság módján érvényre juttató beszédhelyzet az „ideális beszédhelyzet” az, amelyben az ész *maga* válik láthatóvá. Ezzel a fogalommal Habermas a nyelv közegében visszavesz és megőriz valamennyit együttesen a platóni ideából és a kanti ész idealitásából. „Ideálisnak – a valós és a hamis konszenzus megkülönböztetésére való tekintettel – azt a beszédhelyzetet nevezzük – mondja Habermas –, amelyben a kommunikáció nem csak külső, esetleges behatások, de azon kényszerek által sincs korlátozva, amelyek magából a kommunikáció szerkezetéből adódnak.”²⁶ Az ideális beszédhelyzethez való előrenyúlást minden kompetens beszélőnek végre *kell* hajtania, amennyiben részt *akar* venni egy diszkurzusban.²⁷ Az ideális beszédhelyzet valójában a *hozzátartozás struktúrája*, amely egységben tartja az ésszerűség normativitását és a sajátos feltételek között zajló és konkrét tartalmakra irányuló beszélgetés empirikus realitását. Nem kanti értelemben vett „regulatív elv”, mivel minden tényleges kommunikációban előfeltételeznünk kell, mint az ésszerű kommunikáció lehetőség-feltételét, tehát egyfajta empirikus vonatkoztatási relevanciával kell bírnia (azaz ha ésszerűen akarunk kommunikálni, akkor mindig egy előfeltételezett ideális beszédhelyzetre vonatkoztatva kell kommunikálnunk), de ugyanakkor mégsem reális a szónak abban az értelmében, ahogyan Hegel gondolja, hogy az ész „történik” a valóságban, vagyis olyasmiként, ami a kommunikáción teljes egészében ténylegesen „belül” van; inkább csak olyan, *mintha* valósá-

²⁶ Uo.

²⁷ Vö. uo. 79. „Az idealizált beszélgetéshez való formális előrenyúlás (mint egy jövőben megvalósítandó életforma?) szavatolja a »végső«, »hordozó« – és semmiképp sem csak most létrehozandó – tényellentétes egyetértést, amelynek folyamatosan össze kell kötnie a potenciális beszélőket/hallgatókat, s amivel kapcsolatban nem szabad megkövetelni a nézetegyeztetést, amennyiben azt akarjuk, hogy egyáltalán lehetséges legyen a kommunikáció. Az ideális beszédhelyzet fogalma ennyiben nem pusztán – kanti értelemben vett – regulatív elv, hiszen már a nyelv által közvetített nézetegyeztetés legelső aktusától kezdve ténylegesen mindig is élnünk kell ezzel az előfeltételezéssel. Másrészt az ideális beszédhelyzet fogalma – hegei értelemben – nem-létező fogalom, hiszen egyetlen történeti társadalom sem ismeri azt az életformát, amelyet az ideális beszédhelyzet fogalmában előfeltételezünk. Az ideális beszédhelyzetet leginkább a transzcendentális látszathoz lehetne hasonlítani, ha ez a látszat – ahelyett, hogy megengedhetlen átvitel eredménye lenne (mint az értelmi kategóriák tapasztalatmentes használata esetén) – nem volna egyben a lehetséges beszéd konstitutív feltétele. Az ideális beszédhelyzethez való előrenyúlás minden lehetséges kommunikáció esetén a konstitutív látszat jelentésével bír, mely ugyanakkor egy életforma felsajlása [*Vorschein*] is.” – Uo.

gos lenne. Realitása sokkal inkább a *kép* valósága, mintsem a valós történése. Ezért Habermas az ideális beszédhelyzetet a kanti értelemben vett „transzcendentális látszat”-hoz hasonlítja. Vagyis olyasmi, ami nem egyszerűen az ész „átvitelét”, bevitelét jelenti a kommunikációba, hanem az észnek a kommunikáció folyamatához nem-tapasztalatiként való hozzátartozását, a hozzátartozás e struktúrájának a kommunikációban való *jelen*-levését, ami a valós és a család konszenzus különbségeként mutatkozik meg. Látszat, mivel nem azonos magának a kommunikációnak a valóságával, de a valós kommunikáció *konstitutív* tartozéka, amelyhez való *előrenyúlás* nélkül, amelynek az előrevetítése nélkül nem jöhetne létre ténylegesen ésszerű kommunikáció. Olyan előkép, mintakép, projektív előzetességstruktúra, amely konstitutív struktúramozzanata a kommunikációnak, mint tapasztalati történéseknek, s egyúttal annak az *életformának*, amely a kommunikáció ésszerűségén alapul. Az ész tehát nemcsak a konszenzusképzés normatív alapja, hanem a konszenzusképzés folyamatát az ésszerűség horizontjában megtartó, annak irányt adó és azt mozgásban tartó *előzetességstruktúra*. Az ideális beszédhelyzetnek, mint az ész empirikus körülmények közötti megmutatkozásának „vakfoltjának” éppúgy nincs önmagában vett realitása, mint a kanti ideának, de *látszatként* mégiscsak megőriz valamennyit a mindenkori belátás eredeti képszerűségéből, egyfajta *negatív látványként*. De mégis elengedhetetlen szerepe van abban, hogy a cselekvéseinket, s általában az életvitelünket úgy igazíthassuk a beszélgetéseinkhez, mintha a beszélgetéseink folyamatában ténylegesen egyet is értenénk egymással, s ily módon a cselekvés irányából valós egyetértésként támasszuk alá azt, ami a beszélgetés folyamatában inkább csak az ideális beszédhelyzetekhez való jól-rosszul sikerült előrenyúlások játékaként, soha le nem záruló próbálkozásaként megy végbe.

Mindezek alapján Habermas úgy véli, hogy „a kölcsönös megértéshez igazodó cselekvés preszuppozícióival azonosított ész fogalma” – a *kommunikatív ész* – felülemel bennünket a Kant és Hegel közötti választás dilemmáján”. A kommunikatív ész egyrészt „nem testetlen, mint a világot konstituáló, de önmagát tekintve világ nélküli szubjektivitás spontaneitása”, másrészt „nem rendeli alá a historizált szellem abszolút önközzvetítése számára igénybe vett történelmet egy körkörösön bezáruló teológiának”. Az intelligibilis és a tapasztalatilag megjelenő világ közti „transzcendentális szakadék” a kommunikatív cselekvők életvilágában megjelenő „feszültséggé” szelődül, amely „a kontextust szétfeszítő, azt transzcendáló érvényességi igények feltétlen volta, illetve a szociális tényeket teremtő, kontextusfüggő és a cselekvések tekintetében releváns igen/nem állásfoglalások tényszerűsége” között húzódik.²⁸

²⁸ Vö. Habermas, Jürgen: *Az ész egysége hangjai sokféleségében*. 342.

A kommunikatív ész fogalmát mindenkor „a transzcendentális látszat árnyéka is kíséri”, de a habermasi elgondolásban ez „konstitutív látszat”-tá minősül át.²⁹ A jelenbeli kommunikációs tapasztalatban megvalósuló valós egyetértés alapját képezi, nem pedig egy jövőbeli ideális kommunikációba kihelyezett majdani ideális egyetértését. A valós egyetértés egy „közös életformát” feltételez, az egymással kommunikálóknak egy olyan *interszubjektíve* közös *életvilágát*, amelyben sohasem különíthetők el egymástól egyértelmű világossággal az ésszerűség és az ésszerűtlenség jellemzői³⁰ Bár az ésszerűség és az ésszerűtlenség tapasztalatilag nem bizonyul teljesen különválaszthatónak, de a különbségük, mint *különbség*, mindig is ténylegesen *belátható*, s így mindig fennáll a szétválasztásuk reális esélye. Ebben az (előzetes) beláthatóságban gyökerezik a beszélgetéseink ésszerűsége, az egymás iránti megértésünk és az egymással való egyetértéseink lehetősége.

Az ész – mint a kölcsönös megértés és a cselekvést megalapozó egyetértés normatívája – ebben a habermasi felfogásban már nem üres forma, hanem *konstitutív* „erőforrás”, a tevékeny létrehozás mozgatója, fenntartója. „A létrehozás teljesítményei – mutat rá Habermas – a lehetséges kölcsönös megértésnek itt persze nem a formájára vonatkoznak, hanem a tartalmára.” Ennyiben a kanti értelemben vett egységet teremtő transzcendentális tudat helyébe a „*konkrét* életformák” kerülnek.³¹ Az ész regulatív elvként való elgondolásának a helyét az észnek *életformaként* való felfogása veszi át.

Ugyanakkor a valós kommunikatív cselekvés köréből nem iktatható ki teljes mértékben a tévedés, a bűnözés és a csalás lehetősége. De ezeket Habermas nem az ésszerűtlenség (értsd: az ész nélküliség) velejáróinak tartja, hanem „a *visszajára fordított ész*” jelenségeinek.³² Az önmagából kiforduló, önmagán kívül kerülő, illetve önmaga ellen forduló ész éppúgy az ésszerűség módzatai közé tartozik, mint az egyetértés normájaként megvalósuló ésszerűség. Amennyiben az ész – mégha egyfajta transzcendentális (konstitutív) látszatként – tapasztalati relevanciával is bír, akkor az észt is éppúgy áthatja az ész, mint a kommunikáció és a cselekvés más tapasztalati területeit. Ily módon az ésszerűtlenség különféle módzataiban is az ész nyilvánul meg, és mutatkozik meg, akárcsak az ésszerűség esetében; csak hogy önmagát nélkülöző, hiányoló módon, amint az ész tapasztalati vakfoltja magát az észt vakítja el.

²⁹ Habermas, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Helikon Kiadó, 1998. 263.

³⁰ „A kommunikatív ész az interszubjektív kölcsönös megértés és a kölcsönös elismerés összekötő erejében érvényesül; egyszersmind felvázolja egy közös életforma univerzumát is. Ezen az univerzumon belül nem lehet ugyanúgy elkülöníteni egymástól az ésszerűséget és az ésszerűtlenséget, mint – Parmenidész szerint – a nem-tudást attól a tudástól, amely mint teljesen affirmatív uralkodik a semmisség fölött.” – Uo.

³¹ Uo. 264.

³² Vö. uo. 263.

A modernitás hermeneutikai kritikája – amelynek a kibontakozása valójában már a hegeli filozófiával és a történetiség elvének az érvényrejuttatásával kezdetét veszi –, arra a hallgatólagos előfeltevésre épít, hogy az ész benne van a tapasztalatban, hozzátartozik a tapasztalathoz. Ennek az álláspontnak a kialakítása viszont nemcsak az észre irányuló gondolkodás átalakulását, hanem a tapasztalat mibenlétének az újragondolását is előfeltételezi. Egy olyan átfogó tapasztalatkoncepció kimunkálása válik szükségessé, amely szerint a tapasztalat már nem csak akként fogható fel, mint amit hagyományosan a megismerő tapasztalás értelmében annak vélnek; azaz nem pusztán az érzetek, észleletek, szemléletek és emlékképek összességéként, hanem olyasmiként, amihez szervesen hozzátartozik egy olyan önreflexív-önkonstitutív dimenzió is, amelyben a mindenkori tapasztalás sajátos, konkrét mozzanatait, történései egy tapasztalati egész értelemösszefüggéseiben teljesednek ki.

Hogyan van jelen az ész a jelenkori „pluralista világunkban” és melyek lehetnek a mai filozófia feladatai az ész érvényrejuttatásával kapcsolatban? Ez az a „nézőpont” amelyből H.-G. Gadamer „korunk filozófiájának feladatára” tekint,³³ és a belőle fakadó kérdések a gondolkodó késői reflexióiban is minduntalan felbukkannak és a filozófiai hermeneutika irányából keresi rájuk a választ. Gadamer mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy az „új Bábelhez” hasonlatos pluralista világunkban megváltoznak a racionalitás és a racionalizáció szerveződési formái és kritériumai, s ezzel együtt a nyelv és a gondolkodás, a nyelv és az emberi lét viszonya is átalakul. Manapság nem annyira a „racionalizáló tervezés” (azaz a Max Weber-i értelemben vett célracionalitás), és nem is csak a habermasi értelemben vett, az emberi egyetértésekhez vezető kommunikatív racionalitás a mérvadó, hanem az emberi egymással-lét, a másikkal, másokkal való együttlét, a mássággal és az idegennel való találkozás körülményeinek ésszerűsége.³⁴ Más szóval: az emberi megértéshez vezető, azt fenntartó és hordozó immanens ésszerűség.

Gadamer rámutat arra, hogy a modernitás időszakára jellemző „észhasználat” instrumentalizálta az észet is és a nyelvet is. Ennek hatására a nyelv a pusztá információterjesztés és véleményformálás eszközévé vált, amivel a pusztá kalkuláción alapuló és logikailag kényszerítő erejű következtetésekhez

³³ Gadamer, H.-G.: A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. *Athenaeum*. Mi az esztétika? 1991. I. köt., 1. füzet. 12.

³⁴ „A pluralista világunk, amelyben élünk, olyan mint egy „új Bábel”. De ez a pluralista világ feladatokat ad nekünk, és ezek megoldása nem annyira a racionalizáló tervezésen át vezet, mint inkább az emberi egymással-lét szabad tereinek észlelésén, kitéve magunkat az idegennel is.” – Uo. 12–13.

vezető észhasználat társul. Az instrumentalista nyelvszemlélet és észhasználat a vitában is megnyilvánul. Leginkább a vitának az olyanszerű gyakorlatában mutatkozik meg, amikor a partner álláspontjában nem a pozitív tartalmakat, hanem a lehetséges inkoherenciákat, logikai ellentmondásokat keresünk, s ilyen alapon kiiktatni akarjuk az álláspontját, ahelyett, hogy az elfogadására és a továbbépíteni törekednénk. Gadamer arra figyelmeztet, hogy e gyakorlat folyamán az információterjesztésre redukált nyelv is, akár csak az instrumentalizált ész is fokozatosan kiürül, öncélúvá válik, elveszti az élő szabad beszélgetéssel és a saját fejünkkel történő gondolkodással, illetve a másokkal közösen történő együttgondolkodással való természetes kapcsolát. Úgy véli, hogy az információterjesztésként használt nyelv a véleményformálás eszköze, s mint ilyen, értékes és szükséges, „de nem szabad, hogy a saját gondolkodást és az élő gondolatcserét helyettesítse”.³⁵

A filozófiai hermeneutika az ésszerűség olyan lehetőségét mutatja fel, amely valójában nagyon régi és mégis új: az élő, szabad beszélgetésben formálódó ésszerűséget. Ezt nem valamiféle külsődleges transzcendentalitáson és normativitáson alapuló feltételekhez köti, hanem a nyelv „legsajátabb lehetőségeiben” való ápolásához és gondozásához, ami soha nem kívülről és nem is előzetesen történik, hanem a beszélgetésnek éppen abban a mindenkori élő gyakorlatában, amelyben éppen részt veszünk. Gadamernél a habermasi kommunikatív észhasználat és cselekvés helyébe a „*beszélgetésben lenni*” tapasztalati történése kerül, melynek folyamatában az ideális beszédhelyzetben képződő konstitutív látszatot a „helyes szó megtalálása”, az észnek az állítások különbségeként megmutatkozó vakfoltját a „sokat mondó hallgatás” váltja fel.³⁶

A beszélgetés „belső igazságlehetőségeinek” a megvédése és érvényrejtetése jelenti a filozófiai hermeneutika nézőpontjából az észnek egy „helyesebb fogalmát”.³⁷ Itt az észnek egy többretegű, a regulatív-konstitutív észhasználathoz képest sokoldalúbb fogalmáról van szó, amely leginkább abban a felszólításban sűrítődik, hogy: „*Légy észnél és ne vitázz olyan vadul!*”³⁸ Ez nem egy absztrakt és univerzális szabályban életrekelő mintaképhez való igazodásra szólít fel, hanem a beszélgetésben résztvevő saját magatartásának a megváltoztatására, olyan változásra, amely a beszélgetőnek a beszélgetéshez, az abban résztvevőkhöz és az abban mondottakhoz való viszonyulásá-

³⁵ Uo. 13.

³⁶ „A nyelvet a legsajátabb lehetőségeiben ápolni és gondozni: Ehhez hozzá tartozik a helyes szó megtalálása éppúgy, mint a sokat mondó hallgatás. Az egészet pedig így foglalhatjuk össze: *beszélgetésben lenni*.” – Uo.

³⁷ Ennek „valódi ellentéte” a vita „mechanikus gyakorlata”, amikor az ember bármely állításra azonnal e kérdéssel válaszol: *Nincs ebben logikai ellentmondás?* – Uo.

³⁸ Uo.

ban, azoknak megfelelőbbé válásában fejeződik ki, tehát vele történik meg. Ugyanakkor a felszólítás nem kívülről hangzik el, valójában még akkor sem, ha történetesen az egyik résztvevő ezt így szószerint meg is fogalmazza, hanem a beszélgetés belső értelemigénye, az ezt érvényre juttató szabad játéka szólaltatja meg, valahányszor a résztvevők kivonni próbálják magukat a beszélgetés közösen formált „játékszabályai” alól, s vele ellentétes igényeket igyekeznek érvényesíteni. Ily módon a saját beszélgetéstapasztalat a „minta(kép)”, amely, mint előzetességstruktúra, mindannyiszor játékba jön, és a partnerek hasonló tapasztalataival kölcsönhatásba kerülve *hatáskifejtővé* válik, valahányszor valaki újabb beszélgetésbe kezd. Az ész jelenléte a vitában, az „észnél levés” egyszerre jelenti azt, hogy magunknál lenni és a másikinál lenni. E kettő egymáshoztartozása alapján válik a „pozitív intencióiban” felfoghatóvá az – a dolog maga –, amit a másik ténylegesen mondani akar. Ehhez viszont a beszélőnek az észt önmagára is vonatkoztatnia kell, azaz ésszerűen kell hozzáállnia a másikhoz és annak mondanivalójához; nem elég csak a másik érvelésében az inkohereenciát keresnie, hanem a saját hozzáállás ésszerűségét is biztosítani kell az arra irányuló törekvés formájában, hogy a másik mondanivalóját pozitív szándékának megfelelően próbálja felfogni. Csak ily módon kerülhetjük el, hogy az ész nevében/érdekében ne váljunk esztelenné a vita hevében.³⁹

Úgy tűnik, hogy az ész Gadamer-nél is kettős funkciójú, de mindkettő a beszéden belül valósul meg. A „beszélgetésben lenni” mindenekelőtt arra utal, hogy a beszélgetés a létezéshez nem kívülről rendelődik hozzá, hanem a beszélgetés a létezés maga. A „lenni” éppen a beszélgetésben képződik/történik, azaz a tapasztalati történésben a léttörténés valósul meg és mutatkozik meg. E felfogás szerint tehát a lét nem választható le a tapasztalatról és a nyelvről, hanem abban képződik és mutatkozik meg.

A „beszélgetésben lenni” egyúttal azt jelenti, hogy az „észnél lenni”. Ebben a folyamatban az ész egyszerre normatív és tartalmi funkciójú. Miközben éppen képződik, egyszersmind e képződés normája, szabályozója is. A *képződés* értelmében felfogott „észnél lenni” – *applikáció*, azaz nem más, mint önmagunk kiképzése a beszélgetésre a beszélgetésben. Ezzel együtt jár a saját

³⁹ „Azt hiszem, ezáltal az ész helyesebb fogalmához jutunk – mondja Gadamer. Ez nem valami irracionális, csak azért, mert nem pusztán kalkulálás és logikailag kényszerítő erejű következtetés. Ellenkezőleg: az ész többretegű, sokoldalúbb fogalma, valahogy úgy, ahogy azt mondjuk: *Légy észnél és ne vitázz olyan vadul!* Mit jelent ez, vita közben »észnél lenni« (vernünftig sein)? Nyilvánvalóan azt jelenti, hogy azt, amit a másik mondani akar, pozitív intencióiban kell felfognunk. Ha a másikat ilyen értelemben megérttem, akkor kerülhet csak arra sor, hogy vitás kérdésekben esetleg megoldásra jussunk. Minden diplomácia azon nyugszik, hogy észrevegyük és megragadjuk ezeket a lehetőségeket.” – Uo.

előzetes tapasztalatainkhoz való igazodás az új tapasztalatok megszerzése közepette, és azok folyamatos újraformálása az újabb tapasztalatok hatásösszefüggéseiben. Valaki minél kiképzettebbé válik ebben a folyamatban, annál inkább észnél *van*. A „van” itt a mozgás, a játék létmódjára való utalást fejez ki, amely magának az észnek az érvényrejutása. Ennek jegyében nincs teljesen ésszerűtlennek minősülő valóság, de az ész nem is jelent valamiféle abszolút, feltétlen és univerzális meghatározottságot, hanem inkább maga is a valóságtörténet belső, önszabályozó és önépítő játékaként megvalósuló történet.

A hermeneutikai értelemben vett „észhasználat” tehát *alkalmazás*, mégpedig – a fentiek alapján – kettős irányú *hatásösszefüggésként*: egyrészt mindig arra irányul, amiben keressük az ésszerűt, illetve amit ésszerűsíteni akarunk, másrészt pedig mindig felénk is irányul, minket magunkat alakít. Az ésszerűség érvényesülése (vagy nem-érvényesülése) minden alkalommal velünk is megtörténik; azt, aki az ész nevében lép fel, az ész soha nem hagyja érintetlenül.

A filozófiai hermeneutika közelítésmódjában az ész kettős arca, az *elméleti* és a *gyakorlati* oldala tehát egyaránt érvényre jut. Miközben a beszélgetés során a másik mondanivalójában keressük és alkalomadtán számonkérjük az elméleti ésszerűséget, a magatartásunkban, viselkedésünkben kifejeződő hozzáállásunkban a gyakorlati ésszerűségének kell megvalósulnia. A kettő kapcsolata a hozzátartozás struktúráján alapul: nem lehetek ésszerű az egyik irányban úgy, hogy a másik irányban is ne annak megfelelően járjak el. Az ész olyankor kerül (ön)ellentmondásba önmagával, amikor a hozzátartozás struktúrája sérül, vagy felbomlik. Ilyenkor az észhasználat lemerevedik, egyoldalúvá válik, instrumentalizálódik. Az instrumentalizált ész éppen önnön alapját nélkülözi, a hozzátartozás struktúráját.

Hermeneutikai perspektívában tekintve tehát az ész és az ésszerűség viszonya nem transzcendentális vonatkozású, és nem is kiáltalánosító jellegű, hanem a hozzátartozás struktúráján alapuló, azt érvényre juttató vonatkozás. Ez azt jelenti, hogy az ész soha nem állhat kívül azon, ami ésszerű, hanem a konkrét, sajátos feltételek között megvalósuló ésszerűhöz mindig hozzátartozik úgy, mint univerzális horizont. Hermeneutikai szempontból tekintve is minden ésszerűség sajátos és konkrét, de egyszersmind az észre, mint egyetemes horizontra nyitott. Ebben/ezen a horizontban/on fut össze és találkozik az ész egyetemességében minden ésszerűség, de úgy, hogy a saját konkrét partikularitását juttatja érvényre. Ily módon az észben az ésszerűség egyszerre jut a kiteljesedéséhez és a határához. Az ész, mint horizont *belülről* határolja az ésszerű tapasztalatot, úgy, hogy magából a tapasztalatból bontakozik ki ez a határ és vele együtt mozdul el. A tapasztalat nem lépheti

túl soha ezt a határt, de a mozgásával együtt szűkülhet vagy tágulhat ez a horizont; miközben vele halad, különféle tapasztalati mezőket ölelhet fel, illetve hullathat ki az általa körülhatárolt világból.

Amikor az ész *csak* önmagánál van, akkor valójában önmagán *kívül* van. Az ész a leginkább éppen akkor van önmagánál, amikor a másiknál és a dolognál van. A „Légy ésszé!” voltaképpen azt jelenti, hogy: Légy a másiknál! és Légy a dolognál magánál! Az észnek a mindenkori *másnál levése* a szabad beszélgetés folyamatában jelenti voltaképpen a legteljesebb önmagánál levését. Az élő gondolkodás és a szabad beszélgetés *dialogikus játékában* teremődik folyamatosan az az állandó mozgásban levő hermeneutikai közeg, amelyben a hozzátartozás struktúrája alapján dinamikus kapcsolatok létesülnek a saját gondolatok, a másik elgondolásai, valamint a közös gondolkodás erőterében fennforgó dolog között, miközben az előzetes tapasztalataink és a nyelvben rejlő adottságok kölcsönösen játékba hozzák egymást. Ebben válik ténylegesen beláthatóvá, hogy az ész számunkra egyszerre képesség és erény: képesség, amelyet *magunkban* kell kiképeznünk, és erény, amelynek gyakorlására *magunkat* kell kiképeznünk.

„MÓZESKOSÁR ÉS ANYATEJ.” FILOZÓFIA ÉS HIT AZ ÓKERESZTÉNY KORBAN.

BOROS ISTVÁN

BEVEZETÉS

Talán nem esünk túlzásba azzal a megállapításunkkal, miszerint nem csak a kereszténység történetében, hanem a nyugati gondolkodás történetében mindig is aktuális és eleven a hit és az ész (*fides et ratio*), a filozófia és a vallás, illetve teológia, valamint a tudomány és a kinyilatkoztatás kapcsolatának kérdése. Megállapításunkkal nem arra gondolunk, hogy bizonyos vallási és hitbeli igények kielégítésére tudományos eredményeket mintegy szinkretikus módon beépítenek a vallási kínálatba, annak a racionalitás tekintélyét kölcsönözve, vagy éppen a teológiát mintegy racionalizálják. Továbbá hogy a természettudomány analogikus nyelvhasználata is közelít egy quasi mitologikus nyelvhasználat és képi világ felé (például a csillagászatban és a kozmológiában a fehér törpék táncáról, vörös óriásokról és a fekete lyukakról halhatunk). Hanem arra gondolunk, hogy napjainkban is foglalkoztat bennünket az ész és a hit viszonya, sőt mintha újra át kellene gondolnunk a modern tudománynak és a hitnek a viszonyát, mivel minden jel arra mutat, az újkori ész igen csak kimerült a posztmodern kor megpróbáltatásaiban, és a modern relativizmus csúnyán megtépázta. A fent említett aktualitás alátámasztására hadd hivatkozzunk egy magyar példára, nevezetesen azokra a vitaestekre, melyeket szegedi és bécsi egyetemisták rendeztek 1998 és 2005 között különböző tudományágak (teológiát is beleértve) kiváló tudósainak közreműködésével. A vitaesteken elhangzott díszkurzusok könyv formában is megjelentek.¹

Úgy gondoljuk azonban, hogy modern korunkban nem maga az ész vallott kudarcot, hanem az újkori gondolkodás racionális formái és fogalmai merültek ki, s ezért már nem tudják ellentmondásmentesen értelmezni a modern tudományos felismeréseket, és nem adnak megoldást a modern kor emberé-

¹ *Hiszem vagy tudom? Vitaestek hit és tudomány viszonyáról.* Szerk. Dombi Péter, Budapest, Typotex, 2008. Persze, számos műre utalhatnánk a 20. század filozófiatörténetéből, például K. Jaspers „Der philosophische Glaube” című művére (magyarul: *A filozófiai hit*, Budapest, Attraktor, 2004). Vagy a hit megértése és érthetősége felől Rudolf Bultmann: *Hit és megértés. Válogatott tanulmányok.* Budapest, L'Harmattan, 2007.

nek problémáira. A tudományok, a filozófia és a hit alapkérdései viszont továbbra is fennállnak, melyekhez a gondolkodás történetében rendre visszatérnek. Most mi is visszatérünk a filozófia és a kinyilatkoztatáson alapuló hit ökori kapcsolatára.

Vizsgálódásunk tárgya a filozófia és a hit viszonya az ókeresztény korban. Ennek megfelelően a filozófiát nem a mai, hanem az ókori értelmében vesszük, mint életmódot és a lélek gyakorlatát.² Széles körben ismert Platón 7. levelének passzusa, mely szerint az igazi filozófia – igazság elérésére törekedvén – életmód és tanítás,³ s ebből következően az igazi filozófia útján érhetjük el az igazságot és a boldog emberi életet. Pierre Hadot munkássága⁴ irányította figyelmünket ismét a filozófia eredeti, a gondolkodás története során elfeledett jelentésére, ahogyan a filozófia megalapítói, a görög gondolkodók értették. Előre jelezzük, hogy „fogalmi pontatlanságot” fogunk elkövetni, mivel több esetben a filozófiát a „bölcsség szeretete” alapjelentésén túl igen tágan értelmezzük. Nem egyszer a görög *paideia* tág jelentésére is utalunk.

Az alcímben szereplő másik fogalom, a hit alatt elsősorban a kinyilatkoztatáson alapuló hitet értjük. S ezen belül a keresztény hitet.

Kiindulópontunkat így fogalmazhatjuk meg: a késő ókorban a filozófia (bölcsség) mint életmód és gyakorlat az egyik járható út volt az ember tökéletességének, boldogságának elérésére, a szinkretista vallásokkal szemben. A filozófia, kivált a korabeli platonizmus a kereszténység alternatívája, a kor transzcendenciára való irányulásának egyik formájaként.⁵

A hit és az ész fenti értelemben vett, évszázadok óta meglévő összhangjának 20. századi dokumentuma II. János Pál pápa *Fides et ratio* kezdetű enciklikája.⁶ Meglepő módon egy pápai dokumentum delphoi templom

² Tehát nem azt a filozófiát és a gondolkodás története során belőle kivált tudományokat tekintjük, melyeknek ma leginkább jellemző célratörése és törekvése, hogy a természetben (természeti jelenségeken, betegségeken) és embersoportokon való felülkerekedést és uralmat biztosítsa. Habár a tudományok és a filozófia szándéka ma is az, hogy az ember életét jobbra tegye, de enyhén szólva nem mindig átütő módon nyilvánul meg ez a szándék.

³ Platón 7. levele, 328a.

⁴ Ebből a szempontból legjelentősebb műve: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002. (Bibliothèque de L'évolution de l'humanité) Magyarul: *A lélek iskolája. Lelkigyakorlat és az ókori filozófia*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2010.

⁵ H. Dörrie: Die andere Theologie. In: *Theologie und Philosophie* 56 (1981), 1-46. 19. o.

⁶ II. János Pál pápa: *Fides et Ratio* kezdetű enciklikája a Katolikus Egyház püspökeihez a hit és az ész kapcsolatának természetéről. Budapest, Szent István Társulat 1999. 9. o. – a továbbiakban *Fides et ratio*-ként hivatkozunk, megadva az oldalszámot). XVI. Benedek pápa az úgy nevezett regensburgi beszédében ismét tudós hallgatóság előtt vetette fel a hit és az ész problémáját. Benedikt XVI.: Glaube,

felíratával vezeti be tanítását: „Ismerd meg magad!” Ezzel fel akarja hívni a figyelmet arra a több évezredes útra, mely igazsággal való találkozáshoz vezet.⁷ Egyúttal azt is hangsúlyozza, hogy a filozófiának vissza kell nyernie eredeti feladatát, azaz újból ösztönözze az embereket az igazság keresésére, s mutassa meg annak elérésének módját és útját.⁸ II. János Pál pápa a hit és az ész találkozásának jelentős lépései között említi Szent Pál apostolt, a filozófus és mártír Jusztiinoszt, valamint Alexandriai Kelemt.⁹ Ehhez kapcsolódóan a „Filozófia és kinyilatkoztatás” szakaszban röviden, a fenti szempontok szerint tárgyaljuk a filozófia és a hit viszonyát Szent Pál apostolnál, Jusztiinosznál és Alexandriai Kelemennél.¹⁰

A harmadik „Mózeskosár és anyatej” című részben térünk rá címadó szakaszunkra, melyben Nüsszai Szent Gergely allegorikus értelmezéssel kifejtett, a fenti úton tett „lépéseit elemezzük.

A filozófia mint életmód és a kinyilatkoztatáson alapuló hit viszonyát első-sorban nem a filozófia vagy éppenséggel a tudományok racionalitása szempontjából tárgyaljuk, hiszem nem szükséges ennek a már bőséges szakirodalmát szaporítanunk, hanem üdvtörténeti, és ezen belül teremtes-megváltás-tani, valamint antropológiai vonatkozására helyezzük a hangsúlyt.

Kifejezett célunk egyfelől Hadot meglátásaihoz, másfelől a *Fides et ratio* kezdetű enciklika szándékához csatlakozva, felkelteni az érdeklődést a filozófia és a hit eredeti, lényegi kapcsolata iránt, hogy az „igazi filozófia” segítségével rátaláljunk az igazsághoz és a boldog élethez vezető útra.

FILOZÓFIA ÉS KINYILATKOZTATÁS

Amikor a keresztény igehirdetés átlépte a zsidó hagyomány területét, az úgynevezett pogány misszióban szembesült a kortárs filozófiai gondolkodással. Természetesen ez nem a filozófia és a teológia teoretikus találkozása,

Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Vorlesung des Papstes beim Treffen mit Vertretern der Wissenschaften im Auditorium Maximum der Universität Regensburg, 12. September 2006. In: Benedikt XVI.: *Der Besuch in Bayern. Die Predigten und Reden*, hrsg. von Friedrich Kardinal Wetter. Freiburg i. Br., Herder, 2006. 104. 120. o.

⁷ *Fides et ratio*, 9. o.

⁸ *Fides et ratio*, 16. o.

⁹ *Fides et ratio*, 46-49. o.

¹⁰ De nem térünk ki a tudás és a hit kelemen-i koncepciójára, ehhez lásd S. R. C. Lilla: *Clement of Alexandria. A study in Christian platonism*. Oxford, 1970. 118-141. o., valamint magyarul Somos Róbert: A hit védelme Alexandriai Kelemmnél. In: *Teológiai Szemle*, 35. (1992) 56-60. o. és Kendeffő Gábor: *Az egyházatyák és a szkeptizmus*. Budapest, Áron Kiadó, 1999. 48-51. o.

hanem nagyon is gyakorlati probléma. Vajon azoknak is be kell-e tartani a mózesi törvényeket, akik a pogányságból tértek meg a kereszténységre? Egészen konkrétan ez azt jelenti-e, vajon az üdvösség egyetemessége, vagyis Jézus Krisztus örömhíre csak azokra vonatkozik, akik az ószövetségi kinyilatkoztatás alapján ismerték meg Istent, és a mózesi törvényeket betartották? Ha ez így lenne, akkor a pogányok kimaradnának a megváltásból és az üdvösségből. Ám a megváltás és az üdvösség is éppúgy egyetemes, mint a teremtés. Tehát a pogányok sem maradhattak az igaz Isten megismerésének lehetősége nélkül, már csak Isten egyetemes üdvözítő akarata és gondviselése miatt sem.

A láthatatlan Isten ugyanis megismerhető műveiből, mondja Szent Pál apostol.¹¹ Így a pogányoknak is megvan lehetőségük Isten felismerésére. A természetes ész segítségével szerzett ismeret a bölcsesség, mellyel kérkedtek és „oktalanná váltak”. Pál is tudósok, filozófusok előtt mondott beszédet Athénban¹² – vonhatnánk párhuzamot XVI. Benedek regensburgi beszédével –, melyben a görög tudósoknak hirdette az ismeretlen Istent, akinek oltárt emeltek, és akit ismeretlenül tiszteltek. Arra buzdítja őket, hogy ezt az Istent kutassák és találják meg, „hiszen nincs messze tőlük”. Üdvörtörténeti szempontból Pál úgy ítéli meg a pogányok helyzetét, hogy noha velük az ószövetség Istene nem kötött szövetséget és nem adott nekik törvényt, mégis törvény híján a természet szavát és a szívükbe írt törvényt követve Istentől adott törvény szerint járnak el.¹³ Így Pál felfogásának megfelelően azok sincsenek leszorítva az igazságra és üdvösségre vezető útról, akik nem az ószövetségi kinyilatkoztatásba vetett hitben ismerték fel a láthatatlan Istent, hanem a természet szava alapján és a természetes ész segítségével jutottak el az igaz Isten felismeréséig.

¹¹ Róm 1,19-22.: „Ami ugyanis megtudható az Istenről, az világos előttük, maga Isten tette számukra nyilvánvalóvá. ²⁰Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk. Nincs hát mentésük, ²¹mert fölismerték az Istent, mégsem dicsőítették Istenként, s nem adtak neki hálát, hanem beleveszték okoskodásaikba és érteni nem akaró szívük elhomályosult. ²²*Kérkedtek bölcsességükkel és oktalanná váltak.*” Kiemelés tőlem, a bibliai idézeteket a Szent István Társulat katolikus fordításából vettük.

¹² ApCsel 17, ²³Amint szétnéztem és megtekintettem szentélyeiteket, ráakadtam egy oltárra, amelyen az a felírás állt: Az ismeretlen istennek. Nos, én azt hirdetem nektek, akit ti ismeretlenül tiszteltek.; ²⁷S mindezt azért, hogy keressék az Istent, hogy szinte kitapogassák és megtalálják, hiszen nincs messze egyiküktől sem. ²⁸Mert benne élünk, mozgunk és vagyunk, ahogy költőitek is mondják: "Mi is az ő nemzetségéből valók vagyunk."

¹³ Róm 2,13-15.

A 2. században Juszminosz († 165 körül)¹⁴ még inkább kiemeli az ész és hit egységét, részletesen leírva a filozófia üdvtörténeti szerepét. „Az egész emberi nemben el lett ültetve a Logosz magja” (*to sperma tou Logou*),¹⁵ ezért például a sztoikus tanítás egyes részeit a keresztények is elismerhetik. Ennek oka, hogy minden emberben benne van a Logosz magja, amely az igazság, az igaz Isten részleges megismeréséhez vezet. A magvakat elvető Ige (Logosz = isteni Értelem) részeként megismertek valamit, de nem a mélyebb igazságot, ezért egyfelől nem egyezik teljesen se Platón, se a sztoikusok, se a költők tanítása Krisztus tanításával, sőt még az egymásnak ellentmondó véleményüknek is ez az oka.¹⁶ A kinyilatkoztatás hitén alapuló keresztény tanítás azonban felülmúl minden más tanítást, mert benne a teljes Logosz jelent meg, aki a Krisztus, Test, Lélek és Értelem.¹⁷

Juszminosz még szorosabbra fűzi az ész és a hit, a filozófia és kinyilatkoztatás kötelekeit azzal, hogy Platón és Mózes között gondolati összefüggést állít, azaz Platón olvasta Mózes könyveit, a törvényeket.¹⁸ A filozófia és a kinyilatkoztatás igazsághoz való viszonyát azzal fejezi ki, hogy amit Platón khi-nek (X-nek) ismert fel, az valójában kereszt, mégpedig Mózes sátor előtt felállított rézkeresztje.¹⁹ További kapocs még a törvények. Habár a pogányok nem kapták meg a mózesi törvényeket, de filozófusaik törvényhozókká léptek elő, a részlegesen feltáru ló Ige (Logosz) segítségével ismerték fel és a dolgozták ki a törvényeket,²⁰ melyek körül írják az ember életének alapvető módját, hogy Istennek tetsző életet éljenek.

A valódi filozófia feladata Isten természetének kutatása.²¹ Isten adománya, mely hozzá vezet bennünket.²² Az igazi filozófia a létező tudománya és az igazság megismerése, s ennek a tudománynak és bölcsességnek a gyümölcse a boldog élet.²³

¹⁴ Juszminosz műveire a következő szövegkiadás alapján hivatkozunk: *Justini Martyris Apologiae pro Christianis*, ed. M. Marcovich. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1994. (Patristische Texte und Studien, 38.), továbbiakban *Apol I.* és *Apol II.*; *Justini Martyris Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1997. (Patristische Texte und Studien, 47.), továbbiakban *Dial.* – A három mű magyar fordítása megtalálható: *A II. századi apológéták*, Szerk. Vanyó László, Budapest, Szent István Társulat, 1984.

¹⁵ *Apol II.* 8,1. Itt jegyezzük meg, hogy a görög szavak átírásával a *Chicago manual of style*-t (Chicago, University of Chicago Press, 2000.) követjük.

¹⁶ *Apol II.* XII,2.

¹⁷ *Apol II.* X,1.

¹⁸ *Apol I.* LX,1-5.

¹⁹ Szám 21,8

²⁰ *Apol II.* X,2.

²¹ *Dial I*,3.

²² *Dial II*,1.

²³ *Dial III*,4.

Apológeták összegzésében üdvtörténeti helyet és funkciót kapott a filozófia: a zsidók kapták a törvényt, a görögök a filozófiát, a keresztények mindkettőt. Alexandriai Kelemen (140/150? – 216 előtt)²⁴ is a görög filozófiát a gondviselés művének tartotta. Teremtésből kiindulva következőképpen érvelt: ha ugyanis minden ember Isten teremtménye, akkor Isten nem csak a zsidóknak, hanem a pogányoknak is gondját viselte, nevelte. „A filozófia nem az élet megrontója”, hanem az igazság képmása, „görögöknek adott isteni ajándék” (theian dôrean Hellêsi dedomenên).²⁵ Miként Jusztinosz, Kelemen is állítja, hogy Platón olvasta Mózeset.²⁶ Ezzel minden igazság Istenre vezethető vissza, mind a görög paideia és filozófia, mind az ószövetségi kinyilatkoztatás.

Szent Pált követve Kelemen is állítja, hogy a törvény pedagógus, mégpedig Krisztusra nevel. Habár a görög filozófia nem ragadta meg teljességében az igazságot, sőt ereje sem volt az Úr törvényét teljesíteni, mégis előkészület volt az igazság befogadására. Így üdvtörténeti szempontból a filozófia a görögök nevelője,²⁷ és előkészület az evangéliumra. Kelemen az „igaz filozófiának” azt nevezi, amit a Fiú átadott, azaz az evangéliumot (tên alêthên philosophian di'Huiou paradidomenên).²⁸

A gnósztikusok viszont azzal az igénnyel léptek fel, hogy ők vannak az igazi tudás (hê gnôsis) birtokában, nem pedig a keresztények, másfelől a valódi tudás birtokában vannak, az emperikus és szkeptikus kortárs filozófiával szemben, amely megingatta a tudomány megbízhatóságát azzal, hogy egyetemesen tagadja a bizonyíthatóságot.

Kelemennél a filozófiának voltaképpen két funkciója van: üdvtörténeti funkciója, hogy pogányokat – miként az izraelitákat a törvény – keresztény hitre nevelje, másrészt apologetikai funkciója, miszerint az igazság elleni támadásokat elhárítsa és védje azt, ezért joggal mondják a szőlős kert sövényének és falának.²⁹

²⁴ Clemens Alexandrinus: *Stromata*, hrsg. von Otto Stählin, neu hrsg. von Ludwig Früchtel. Buch I-VI. 3. Aufl. Berlin, Akademie-Verlag, 1960. (Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 15.)

²⁵ *Stromata* I, 2,20.

²⁶ *Stromata* I, 25,165.

²⁷ *Stromata* I, 16,80.

²⁸ *Stromata* I, 18,90.

²⁹ *Stromata*, I, 20,100. Vö. Mt 21,33; Mk 12,1

Mózeszt az Istenbe vetett hit példájának és a legjelentősebb patriarchának tekintették a kibontakozó kereszténységben. Ezt tanúsítja az is, hogy nemcsak Philón írt Mózes életéről könyvet, hanem Nüsszai Szent Gergely (335/340–394 után) is a 4. században. Gergely Mózes életét abból a szempontból közelíti meg, hogy miként lehetséges a tökéletes élet, amely Isten közelségét jelenti, azaz az ember voltaképpeni és eredeti létét. Hogyan lehetséges, és egyáltalán volt-e arra példa az Isten és ember viszonyának történetében, hogy valaki tökéletes élet állapotára jutott? Nüsszai Szent Gergely válasza: igen, mégpedig Mózes, akit az engedelmesség példaképének tekinthetünk. Az ő példája tanúsítja, hogy érdemes az erényes életre törekedni, mivel a bűnbeesés utáni emberi természete ellenére hosszú gyakorlat és a lélek megtisztítása révén elérhető az ember számára az erényes élet. Mózeszt a hit és erény példájaként állítja az olvasó elé, hogy nem értelmetlen az embernek Istenhez törekednie, és hogy járható az erény útja, mely a tökéletességhez vezet.

Nüsszai Szent Gergely késői művében, a *De vita Moysis*-ban³⁰ bemutatja Mózes – akit a hit és erény példajaként állít az olvasó elé, hogy nem értelmetlen az embernek Istenhez törekednie, és hogy járható az erény útja, mely a tökéletességhez vezet – előrehaladását az erényes életben. A mű két részből áll: a „történetből” (*historia*) és a „szemlélődésből” (*theôria*). Az elsőben ókori értelemben vett szó szerinti értelmezéssel szabadon elbeszéli Mózes életét. Ez a rész nagy hasonlóságot mutat Philón „Mózes életével”. Daniélou úgy véli, hogy ebben a könyvben Gergely közel áll a zsidó haggadához. A második könyv a „theoria”, amely Mózes egész életének topológiai és allegorikus értelmezése. A theoria szerint az égő csipkeborkor kinyilatkoztatása: Isten a lét; az első sinai teofánia: Isten abszolút transzcendens; a második sinai teofánia: Isten igaz megismerésének, követésének véget nem érő útja. Ezek alapján állítja, hogy a theoriának nem csak tipológiai és allegorikus értelme van, hanem *sensus plenior*.³¹

³⁰ Vö. Philón azonos című művét (*De vita Mosis I-II.*, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel. Paris, Éditions du Cerf, 1967. Les Œuvres de Philon d’Alexandrie, 22) = *Mózes élete*, Fordította Bollók János, Budapest, Atlantisz, 1994. Itt nem térünk ki a két mű, illetve két szerző kapcsolatára, lásd ehhez: P. Mirri: *La vita di Mose di Filone Alessandrino e di Gregorio Nisseno*, In: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Perugia* 22 (1982/1983), 31-53., valamint Albert C. Geljon: *Philonic exegesis in Gregory of Nyssa’s De vita Moysis*. Brown Judaic Studies, 2002. (Studia Philonica monographs, 5.)

³¹ Jean Daniélou: *Moses bei Gregor von Nyssa*, In: Fr. Stier (a német kiad. szerk.): *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963. (= *Moïse, l’homme de*

A második részben³² (*theôria*³³) a kappadókiai atya sokkal nagyobb figyelmet szentel Mózes születésének és neveltetésének körülményére – amely mintegy az első teofánia előkészülete –, mint kivonulására a pusztába és pásztorkodására. Mózes születését Gergely allegorikusan értelmezi, s minthogy Mózeszt példaként állítja olvasója elé, már születésétől fogva utánozni kell a nagy prófétát, hogy eljusson a tökéletes erényre. Ez csakis úgy lehetséges, hogy az emberi élet változékony, jobbá és rosszabbá változhatunk, s ez a változás mintegy állandó születés.³⁴ A bűnbeesés utáni emberi természet ellenére az emberi szabadságon, illetve belső elhatározáson múlik, hogy olyanná születünk-e, mint Mózes.³⁵ Gergely szerint az erényes élet szülői a *logismoi* (például *sôphrônes kai pronoêtikoi* = mérsékletes és előrelátó gondolatok),³⁶ amelyeknek mintegy nemző funkciót tulajdonít oly módon, hogy felülkerekednek a szenvedélyeken, és nemzői a fiúgyermeknek. S amikor az érzelmi vágyakon és szenvedélyeken a *logismos* uralkodik, akkor Mózeszel együtt az erényes életre születünk. A folyó ugyanis, amelyre Mózeszt elveszejteni kitétték, a szenvedélyektől hullámozó élet, s ettől óv meg a tudományok alkotta műveltség, amelyet a vesszőkosár szimbolizál.³⁷ Úgy tűnik, Gergely a *logismost* a filozófia, illetve a pogány műveltség jótéteményének tulajdonítja, amely nagy haszonnal jár a lelki életre, mivel az erényre törekvő embert megvédi attól, hogy a szenvedélyek eluralkodjanak rajta. De nem vezet igaz és kétségtelen istenismeretre. A pogány műveltségen nevelkedett Mózes elhagyja azt, mint mostohaanyját, és visszatér édesanyjához: az egyházhoz, hogy most már annak tanítása nevelje tovább a lelket. S amikor

l'alliance, Tournai 1955. Az eredeti francia kiadást nem állt módomban kézbe venni, ezért a német fordítás idézésére kényszerülök.) 298.

³² *De vita Moysis* ed. Herbertus Musurillo, In. Gregorii Nysseni opera ed. W. Jaeger, Volumen VII, pars I. Leiden, Brill 1964. [=Nüsszai Szent Gergely: *Mózes élete*, In. A kappadókiai atyák, Szerk. Vanyó László, Budapest, Szent István Társulat, 1983. (Ókeresztény Írók, VI.)] II, 1-18: Mózes születése és neveltetése. A zsarnok fáraó parancsa ellenére is szülő nő a zsarnok barátja és a bukott emberi természethez tartozik, de a fiúgyermek szülése az erényhez tartozik, mivel szabad elhatározásból született, lázadva a zsarnok ellen. Gergely a nemek különbségét a bűnbeesés utánra teszi, az ember eredeti állapotában nem volt férfi és nő. Vö. Böhm, Thomas: *Theoria, Unendlichkeiten, Austieg*. Leiden, Brill 1996. (SVC 35) 240, 12. jegyzet.

³³ A *theôria* értelmezéséhez lásd még Jean Daniélou: *L'être et le temps chez Grégoire de Nyssa*, Leiden, 1970. 1-17. és P. Mirri előbb említett, 42-46, valamint Thomas Böhm: *Theoria, Unendlichkeiten, Austieg. Philosophische Implikationen zu de Vita Moysis von Gregor von Nyssa*. Leiden, Brill, 1996. (SVC 35). 137-149.

³⁴ *De vita Moysis* II,2-3.

³⁵ *De vita Moysis* II,3-4.

³⁶ *De vita Moysis* II,4 és 7.

³⁷ *De vita Moysis* II,7.

megszabadul szenvedélyeitől és a pogány filozófia „pásztorait” is elűzte, önmagában él.

Mózes a lélek példájaként mutatja, egyáltalán milyen utat kell az emberi léleknek bejárnia ahhoz, hogy a patriarchát utánozva elnyerje a tökéletességet. Nyilván mind a kappadókiai atya kortársai, mind a mai ember esetében számos nehézséget jelentene, ha akárcsak Mózes születését akarnók „szó szerint” utánozni.

A csecsemő Mózeset kosárban a folyóra teszik, hogy a hullámok elveszejték. A kosár (kibótos) fent tartja az elmerüléstől, és nem fullad bele a sodródó vízbe. Gergely allegorikus értelmezésében az élet zajló hullámaitól védi a kosár, s ez a sok vesszőből font kosár a sokféle tudomány alkotta műveltség (hê ek poikilôn mathêmatôn pëgnumenê paideusis).³⁸ De mindvégig emellett a hit anyatejével táplálkozik, amellyel dada szoptatja, aki tulajdonképpen az édesanyja. A dada-édesanya Gergely „teóriájában” az Egyház, amely hitre neveli az embert és az örök életre táplálja.

Ennek az újjászülető lélekre vonatkoztatott elbeszélésnek három mozzanata igen lényeges a tökéletes életre törekvő ember esélyét illetően: a kosár, a terméketlen fáraó lány és a dajka.

A kosár és a terméketlen fáraó lány Mózes élettörténetében a pogány műveltség (hê eksôthen paideusis), amely valóban terméketlen, állandóan vajúdik, de terméketlen marad, nem szül ugyanis utódot. A filozófia éppen így van.³⁹ Végül is nem jut el az istenismeret fényére (to phôs tês theognôsias).⁴⁰

Rövid elemzésünkéből kitűnhetett, hogy Nüsszai Szent Gergely a 4. században már nem a 2. és 3. századi apologetikus szempontból mutatja be képileg a filozófia és a kereszténység viszonyát. Mózes a keresztény embert, a keresztény lelket példázza, akinek élete teljesen átalakul, újjászületik a filozófiai és hitbeli aszkézis (gyakorlás) során. Megállapíthatjuk, hogy mind három szerzőnél a filozófia még nem esett szolgaságba – miként majd a középkorban –, hanem jelentős szerepe van mind az üdvtörténet egészében, mind az egyén üdvössége tekintetében. A lélek orvosa (*iatrikê tês psychês*),⁴¹ amely meggyógyítja a beteg, illetve leromlott lelket. Az orvoslás folyamata (*iatreia*) a megtisztulás (*katharsis*). Teljes gyógyulás azonban az egyetlen igazi orvosnak köszönhető, Jézus Krisztusnak, aki megváltásával helyreállítja a bűnbeesésben megsérült istenképiséget.

³⁸ *De vita Moysis* II, GNO VII, 35,14-15.

³⁹ *De vita Moysis* II, GNO VII, 36, 15-17. Vö. Philo: *Leg all* I, 75-76.

⁴⁰ *De vita Moysis* II, GNO VII, 36, 19.

⁴¹ *De virginitate*, GNO VIII, pars I *Gregorii Nysseni Opera ascetica*, W. Jaeger, Johannes P. Carvanos, Virginia Woods Callahan, Leiden, Brill, 1952. 335-336.

VISSZAHŐKÖLÉS AZ ÉSZ ÁLLAMÁTÓL A POLITIKAI RACIONALIZMUS BÍRÁLATÁNAK HAGYOMÁNYA*

MESTER BÉLA¹

Az ész államának vizsgálata, vagy másképpen, a racionalitás szerepének elemzése a politika világában a francia forradalom óta állandó, fontos toposza az európai politikai gondolkodásnak. Bármilyen alapvetéssel közelítsünk is a politikum és az állam kérdéséhez, az utóbbi bő két évszázadban *valahogyan* viszonyulni kellett ehhez az örökséghez, a politikai közösség dolgai racionális megítélésének a kérdéséhez. A modern politikafilozófia gyökerét érintő, szerteágazó problémáról van szó, amelynek eszmetörténeti forrása ugyan a francia forradalmat követő bő fél évszázad politikai gondolkodásában fakad, a racionalitás fogalomtörténetét érintő alapjai azonban jóval régebbiek ennél, az erről szóló diskurzus pedig mára jórészt függetlenedett az egykori forradalmi események vizsgálatától, megítélésétől. Míg előadásom főcímében *az ész állama* kifejezés erre a régi eszmetörténeti alapra utal vissza, addig az alcím terminusát, a *politikai racionalizmust* Michael Oakeshott ismert tanulmányából kölcsönöztem.² A továbbiakban azonban sem a francia forradalom utáni politikai gondolkodás racionalitás-kritikájával, sem Oakeshott írásának forrásvidékével és hatásával nem lesz módom e témák rangjának megfelelően, részletesen foglalkozni. Amire itt vállalkozhatom, az annak a bemutatása, hogy a racionalitás kritikája hogyan jelenik meg napjaink politikai gondolkodásában. A következőkben inkább csak példaként idézett régi és új szövegek, szerzők úgy kerülnek egymás mellé, ahogyan a közép-európai politikafilozófus számára fölbukkantak az utóbbi évtizedekben a régió eszmetörténeti hagyományából, illetve a kortárs diskurzusból, mint saját politikai közössége újradefiniálásának a munkájához segítségül kínálkozó vezérfonalak. Utólag úgy tűnik, hogy ez a kénytelenül vállalt nézőpont, az eszmetörténeti hagyomány és a modern diskurzus elemeinek

* Az itt közölt szöveg korábbi, angol nyelvű írásom átdolgozott, magyar nyelvű változata, Mester Béla: Can be a Political Community Rational under Conditions of the Late Modernity? In: Brigitta Balogh et al. (Szerk.): *European, National and Regional Identity*. Oradea, Editura Universităţii, 585–598. o.

¹ A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet főmunkatársa, a Nyíregyházi Főiskola docense.

² Michael Oakeshott: A politikai racionalizmus. In: Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*. Budapest, Új Mandátum, 2011. 123–151. o.

összetorlódása, és találkozása a közélet újra fölfedezett világával, ha másra nem is, de arra jó volt, hogy segítsen tudatosítani bizonyos, a racionalitáskritikával kapcsolatos problémákat. Így azt, hogy gyakran mennyire reflektálatlan a politikai közösség természetéről tett pozitív állítások viszonya valamely racionalitás-fogalomhoz; illetve azt, hogy a politikai racionalizmus reflektálatlan kritikája milyen könnyen válik általában az értelmiségi attitűd kritikájává.

A következőkben azt veszem sorra néhány példán keresztül, hogy a közelmúltban a politikai gondolkodást megújítani kívánó elméletek hogyan és milyen eredménnyel alkalmazták a (politikai) racionalitás fogalmát, vagy ennek kritikáját. A hozzám közelebb álló szerződéselvű elméleteket éppen csak említem majd, mint olyan alapállást, ahonnan nézetem szerint megújítható a politikafilozófia, éppen a racionalitás-fogalmat mélyen érintő, a legtagabb értelemben vett komunitáriánus kritikákkal való szembesülés, és ezek megválaszolása révén. Példáim kiválasztása bevallottan kötődik a helyhez és az időhöz: úgy sorolom fel azokat, ahogyan a nemzedékemhez tartozó magyarországi politikafilezofusokat érhették e hatások. A szerződéselvű gondolkodás jellemző kritikáinak első példája a politikatudományon belüli, mondhatni *lopakodó komunitarizmus*, és ennek rejtett összefüggése a racionalitásnak különböző, az adott elmélet oldaláról részint bírált, részint támogatott fogalmaival, amellyel néhány éve szembesültem egy kutatás kapcsán Vernon van Dyke sok tekintetben paradigmaticus szövege révén, amelyet akkoriban gondolatébresztőnek, afféle kályhának használtunk.³ Másik példám Alasdair MacIntyre fogalomhasználata, amelynek kapcsán azt kívánom megmutatni, hogy erényetikája és ezt alátámasztani kívánó közösségfelfogása mélyén, rejtetten, a bírált elméletekétől eltérő racionalitás-fogalom húzódik meg, és e fogalmi eltérés nem reflektált volta átjárhatatlanná teszi egymás számára az így megbírált és a kritikai elméleteket. (E racionalitásfogalmak különbségére utal ugyan a második fő mű címe, ám a kötet argumentációja mégsem teszi explicitte az értelmezési különbséget.)⁴ Ezután MacIntyre racionalitás-fogalmai rejtettségének ellenpontjaként idézem a tizenkilencedik századi magyar politikafilezofia egy toposzát példaként arra, hogy a korabeli filozófiai környezet mennyire megkívánta az ismeretelméleti háttér explicitte tételét, majd érzékeltetem az ottani gondolatok ártértelemeződését, e háttér elveszte után. A tizenkilencedik századi politikai

³ Vernon van Dyke: Az egyén, az állam és az etnikai közösségek a politikai elméletben. *Kellék*. 26. sz. 2006. 9–32. o. Az említett kutatás révén létrejött egyéb eredményeket lásd a *Kellék* ugyanezen tematikus lapszámában, és később, bővebb formában: Demeter M. Attila (Szerk.): *Egyén, Állam, Közösség*. Kolozsvár, Pro Philosophia, 2007.

⁴ Alasdair MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame/IN, University of Notre Dame Press, 1988.

eszmétörténet gazdag hagyományából azért választottam magyar esetet, hogy egyben azt a folyamatot is példázzam, ahogyan a nemzeti hagyomány újra-felfedezett elemei időről időre megjelennek a politikáról szóló elméleti diskurzusban. Írásom végén, mintegy konklúzióként utalok arra, hogy az említett racionalitás-felfogások fogalmi tisztázása véleményem szerint arra vezet, hogy valamely, a kontraktualizmusnak kedvező racionalitásfogalomhoz térjünk vissza a politikafilozófiában.

Az írásom elején említett, képzeletbeli közép-európai politikafilozófus számára a rendszerváltás körüli történelmi pillanatban úgy tűnhetett, hogy a szabadság új nyelve az (újrarendelt) individuális racionalitáson alapuló szerződéselmélet lesz, amelynek hasznosságára és kötelesegtelviségére épülő formáiról majd ugyanúgy, bár tisztább fogalmisággal vitatkozunk majd, mint tizenkilencedik századi eleink, és talán majd föl is emlegetjük vitáinkban ezeket az évszázadnál immár régebbi gyökereket. Véleményem szerint végül majd valóban ide is kell visszatérnünk, mind általában, mind ennek az írásnak a keretében, előtte azonban szükséges, hogy számba vegyük a társadalom- és racionalitás-fogalom kritikáinak főbb típusait.

LOPAKODÓ KOMMUNITARIZMUS

A kollektív jogok kérdésének elméleti vizsgálatához választottuk egy kutatás keretében néhányan pár éve kiindulópontul, mintegy a kérdés problémakatalógusául Vernon van Dyke írását. A hatvanas, hetvenes évek etnikai reneszánsza és az ekkor kezdődő posztkolonialista diskurzus e tipikus, ám színvonalas termékének csak végső konzekvenciájában van köze racionalitás-fogalmakhoz, ez a végkövetkeztetés azonban alapvető és gyökéres: az egyéni, racionális döntés lehetőségét kérdőjelezi meg az identitás meghatározásában. Van Dyke a gyakorlatban a legkülönbözőbb etnikai közösségeket, elméletben pedig minden elképzelhető embercsoportot *morális (valójában: politikai) alany*nak, tagjai akarataiból nem levezethető szubsztantív entitásnak tekint, amelynek szerepe az *egyén* és az *állam közötti*, az egyént védő intézményes közvetítés. A szövegből úgy tűnik, hogy különösebb érvelés nélkül, azonban egyértelműen modernitásellenes élel tekinti meghaladottnak a szerződéselméletek módszertani individualizmusát, az ember társas természetének arisztotelészi gondolatára utalva. Azonban éppen Arisztotelész kapcsán válik árulkodóvá az *ethnosz* és a *jog* szavak összekötésének ellentmondása; ugyanis, bár minden ember *zoon politikon*, éppen a *polisz alatti* szerveződési szinten élő, *etnikus* ember az, aki társiaságát nem tudja a törvény formájába önteni. Mostani szempontunkból azonban nem az etnikai

és az állami közösség tisztázatlan különbözése és hasonlósága az érdekes – van Dyke némely példájában az etnikai közösségek egyenesen kvázi-államként jelennek meg –, hanem egyfajta elméleti hiány. A szerződéselmélet individualizmusát elvető teóriának ugyanis valamilyen, az elvetetthez képest más erkölcsi szótárra, sajátos morális jószágokra, születetten társias emberei életének leírása érdekében más döntéselméletre és mindezek mögött más racionalitás-fogalomra volna szüksége, ezekről viszont jószerivel csak annyit tudunk meg, hogy antropológiája (valamiért) nem lehet individualista.

APOKALIPTIKUS KOMMUNITARIZMUS

Ezzel szemben MacIntyre éppen ennek a komunitariánus, nála már tudatosan Arisztotelésztől eredeztetett antropológiának a megalapozására vállalkozik erényetikájában oly módon, hogy – különösen későbbi írásaiban – nem tér ki az etikai felfogása szempontjából ideális politikai közösség leírásának a kívánalma elől sem. A skót filozófus gondolkodásának forrásvidékéről lehet tudni, hogy nem volt ismeretlen előtte sem a kontinentális, sem az angolszász filozófia racionalizmus-kritikájának hagyománya, mégsem látszik különösebben támaszkodni ezekre. Használja ugyan – bírálva – a racionalitás fogalmát, mégis úgy tűnik, hogy inkább a hozzá kapcsolt individualizmus, és a mindkettőhöz kötődő formális etikák jelentik számára a fő ellenfelet. Érdeemes itt kontrasztként visszaautalni Oakeshottnak az írásom elején már említett tanulmányára, amelyben hol Polányi személyes tudásfogalmának segítségével, hol az írott (orális) nonverbális tudásformák akkorigban újnak számító megkülönböztetésére utalva, hol klasszikus kínai példázatokon keresztül; meglehet, asszociatív módon kifejtve, de valamiképpen mégiscsak világossá tette, hogy tisztában van mondandójának ismeretelméleti tétjével is. MacIntyre későbbi írásaiban a „szabályfetisizmus” helyett ajánlott *gyakorlati bölcsesség* megfeleltethető ugyan az Oakeshott által a *receptszerű tudással* szemben hangsúlyozott, explicitté nem tehető *személyes, gyakorlati hozzáértésnek*, azonban egy lényeges különbség a figyelmes olvasáskor mégis kitűnik. Oakeshott, beszéljen bármilyen hasonló szavakkal a tudásról, végül mindig az e tudásból következő *individuális döntésig* jut, míg MacIntyre minden szavával az általa preferált tudásformák *kollektivitását*, ugyanakkor *történeti determinációját* hangsúlyozza. (MacIntyre politikai felfogásában a racionális diskurzus lényegében az emberiség által kialakított egyik, specifikusan az európai kultúrkörre jellemző *hagyományként* jelenik meg, amely éppen emiatt nem lehet egyetemes; és nem nyújthat módszert más hagyományokon alapuló, döntéseket előkészítő gondolkodási eljárások megítélésére, összemérésére.)

Természetesen Oakeshottnál is fontos szerepet játszik a hagyomány fogalma, azonban ez nála ugyanúgy valamilyen egyéni cselekvésben érhető tetten, mint a személyes tudás. Az individualitás és a kollektivitás kettőssége tehát az, ami minden hasonló szóhasználat ellenére megkülönbözteti egymástól a két racionalitás-kritikust. Ebből következően pedig természetesen a céljuk is más: az óvatos konzerválás és az etikai elveinknek megfelelő új társadalom megalapításának víziója, amelyet előbb éppen profetikus hangvételű leírása okán lehetet metaforikusnak gondolni, későbbi, szárazabb jellemzéséből azonban kitűnik, hogy komolyan beszél a szerző.⁵

A pontosan nem definiált racionalizmussal szembeni hívószavak a *hagyomány* és az (elég sajátlagos MacIntyre-i értelemben használt) *emberi gyakorlat*, amely terminusoknak számtalan élvezetesen megírt példáját és körülírását találjuk a szövegekben, egyértelmű meghatározását azonban éppúgy hiába keressük, mint a bírált racionalizmusét. A terminusok példálódzó jellemzése azonban ezúttal a segítségünkre is siet. Előrehaladva a szövegben, egyre ismerősebbé lesznek a kifejezések által leírt történeti szociológiai fenomének, és a végére kiderül, hogy nagy szabályossággal megfeleltethetők a Max Weber leírta racionalitás-típusoknak. Abból a speciális emberi tevékenységek, elsősorban nagy presztízsű szakmák és művészeti tevékenységek köré szerveződő, sajátos aurát teremtő eljárás- és viselkedérendből, amelyre MacIntyre a *gyakorlat* terminust alkalmazza, elég tisztán bontakozik ki az *érték-racionális cselekvés*nek a valóban társadalmi rétegekhez, szerepekhez és történelmi korokhoz kötődő rendje és morálja. MacIntyre a *hagyomány* kifejezést túl sok értelemben használja különböző írásaiban ahhoz, hogy egyértelműen azonosítható legyen a weberi *tradicionális cselekvés* reguláló elvével, azonban a szó egyik fajta előfordulása mindenképpen ide tartozik. A folyamatosan bíralt racionalitás így nagymértékben megfelel majd Weber *cél-racionális cselekvés* fogalmának. Weber terminusai, ellentétben MacIntyre-ével, egymásra épülnek, ebből eredően egyfajta hierarchiát alkotnak. Weber magyarázatából és szóhasználatából az is kiviláglik, hogy ugyanannak a dolognak a különböző szerveződési szintjeiről van szó, ezért is fordul elő közöttük kettőnek a nevében a *racionális* szó.

Weberi terminusokra visszafordítva MacIntyre törekvéseit, az *érték-racionális cselekvés* éthoszának az ellenállását látjuk a *célracionális* rendjével szemben, amelyben az ellenállók felhasználják argumentációjukban a *hagyomány* fogalmát is. Egy ilyen vitapozícióban érhető, ha az érték-racionalitás éthoszának képviselői homályban hagyják, hogy a nekik kedves elv a táma-

⁵ Lásd például Alasdair MacIntyre: *Politics, Philosophy & Common Good*. In: Kelvin Knight (ed.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame/IN, University of Notre Dame Press, 1998. 235–252. o.

dottal együtt a racionalitás egyik fajtája, és különösen homályban maradnak azok az ismeretelméleti megfontolások, amelyekre egykor a racionalitás különböző felfogásai épülhettek. Annál is inkább, mivel MacIntyre kommunikatív szemlélete rejtetten ontologizálja a neki kedves tudásformákat. A *hagyomány* és a (sajátos értelemben használt) *emberi gyakorlat* elemei inkább úgy jelennek meg, mint a közösségi kultúrában az egyéni cselekvőtől függetlenül is létező, önálló entitások (*erények*), semmint az egyéni cselekvésekből, azok reguláló elveként kielemezhető szabályszerűségek. Ez az elfedés, az ismeretelméleti kérdésekre való visszautalás elmulasztása azonban igen veszélyes dolog mind a politikafilozófus gondolkodó intellektuális fegyelmére, mind köztársasága üdvére nézve. Azt, hogy mennyire az, nagy térbeli és időbeli ugrással lássuk egy tizenkilencedik századi magyar példán. Az idézendő toposz későbbi elfajulása a magyar eszmetörténetben, minthogy a mai diskurzusra is kihat, megmutatja e történeti tárgy relevanciáját tárgyunk szempontjából.

POLITIKAI RACIONALIZMUS A MAGYAR REFORMKORI KÖZBESZÉDBEN

Példánk a reformkor két sokat olvasott kézikönyve; egyikük áttekintés a kor európai filozófiájáról, a másik körkép a politikai gondolkodás állapotáról, benne terjedelmes reflexió a magyar politikai életre és gondolkodásra a *Pesti Hírlap* körül kibontakozott heves vita utáni történelmi időpillanatban.⁶ A pár év különbséggel kiadott könyveket összeolvasva azt látjuk, hogy a szerző véleménye szerint mind a filozófia, mind a művészetek, mind a keresztény felekezetek, mind pedig a politikai gondolkodás és a politikai gyakorlat történetében minden az emberi megismerés természetéről alkotott különböző vélekedéseken fordul meg. Az emberi élet ezek szerint a tudásfelfogások kollíziójának színtere.

A kibontakozó rendszer, meglehet, túlságosan lekerekített, sokszor életszerűtlenül van megkomponálva, hogy a szerző meghatározta, túlságos racionalizmus és empirizmus közötti eszményhez érjünk el észhasználatunkban. (Így a vallásfilozófiában az unitarizmus történeti jelentőségére kell hivatkoznunk, hogy legyen kellő súlyú szélsőséges racionalista, amelyhez képest azután a két nagy protestáns egyház középre kerül, másik szélén lévén a katolicizmus. Az evangélikusok és reformátusok dogmatikai különbségei ugyanitt azért nem firtatandók, mert a kötet megjelenésének idején éppen újra fölvetődött

⁶ Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a' magyar philosophiához*. Buda, A' Magyar Kir. Egyetem' betűivel. 1839. Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a társasági philosophiához*. Budán, Emich Gusztáv, 1843.

egyesülésük.) Mindezen, néha sántító, erőszakolt tételek mellett az mindenképpen elmondható a kor értelmiségi közgondolkodását jó közelítéssel tükröző munkákról, hogy – különösen a legjobb, aktualitásokat tárgyaló politikafilozófiai részeiben – komolyan gondolja alapkoncepcióját. Az egyes politikai nézetek és a belőlük következő politikai praxis szerint visszavezethető, vagy legalábbis párosítható a megismerő képességre vonatkozó ismeretelméleti nézetekkel. A kategorizáció túl elnagyolt ahhoz, hogy fölmerüljön az a csapdahelyzet, amelyben a reformkori országgyűlések szónokait konkrét, korabeli filozófiai rendszereknek kellene megfeleltetni, azonban a leírások fő vonalai így is egyértelműek. Kossuth politikai gondolkodása és praxisa például itt úgy jelenik meg, mint annak az embernek a jellemző magatartása, aki felétlenül bízik az *ellentmondásmentesen elgondolható dolgok* érvényességében. Kossuth lesz tehát ebben a körképben – a huszadik század visszavetített terminológiája szerint – a *politikai racionalizmusunk* fő képviselője. A formulázás vagy pozitív képet sugall, vagy negatívát; vagy illik Kossuthra, vagy nem, egy azonban bizonyos: pontosan, visszakereshetően egy ismert filozófiai ismeretelméleti álláspontból (és persze az ezzel összefüggő antropológiából) vezet le egy politikai magatartást, és ezzel arra kényszerít, hogy az esetleges ellenérvek is hasonló argumentációt nyerjenek. Az, hogy ezzel politikaivá teszi-e a filozófiát, filozófiaivá teszi-e a politikát, vagy csupán filozófiailag értelmezi a politikai gondolkodást a többi gondolkodásforma között, már vita tárgya lehet, (de nem a mi mostani vitánké). Kontrasztként elég magunk elé idézni a filozófiai értelmezési keretben létrejött, de attól megszabadult 1848 utáni pozitív és negatív Kossuth-képek sorát, hogy lássuk, mit tesz a politikai racionalizmus elleni fellépésnek az a módja, amikor már elfeledtük, hogy mit jelent a racionalizmus önmagában.⁷

AZ EGYÉNI DÖNTÉS SZABADSÁGA KIKERÜLHETETLEN

A magyar kitérő után visszatérve a *hagyomány* és az *emberi gyakorlat* sajátosan értelmezett fogalmára épülő kommuniteriánus racionalitáskritikához, elérkezünk a különböző típusú, bár nem kellőképpen definiált racionalitásokból szükségszerűen következő gyakorlati ellentmondáshoz. Racionalitáskritikusunk a racionális individuális választások mellett szándéka szerint leszámolt az erkölcsi univerzalizmusnak a felvilágosodás óta kísértő kimérájával, és megalapozta közösségi alapú, plurális éretyetikáit. Két, egymásból

⁷ A Kossuth-képek változásairól lásd Dénes Iván Zoltán (Szerk.): *A bűnbaktól a realista lényeglátóig. A magyar politikai és tudományos diskurzusok Kossuth-képei 1849–2002*. Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2004. (*Eszmetörténeti Könyvtár*, 1.)

következő racionális, individuális döntésre azonban mégis szükség van ebben a világban. Az egyik egyszerűen rendszerének argumentációja: mások meggyőzése arról, hogy éppen a most létrehozott erkölcselmélet vezet a másokkal szembeni helyes cselekvésre, a meggyőzendők individuális döntéseit igényeli. A másik, individuális döntéseket igénylő helyzet az elmélet kritikai voltából következik. Mivel nem közösségi praxisok leírásáról van szó, hanem arról, hogy miként *kellene* működnie egy – mindinkább utópikusan leírt – közösségnek, hamarosan fölmerül az ilyen közösségek létrehozására irányuló, tömeges individuális döntések szükségessége.⁸ Az új közösségek megalapításának egyéni akaratokkal való eldöntése természetesen éppen ahhoz a kontraktualizmushoz visz vissza bennünket, amelynek a kritikájából kiindultunk. Azonban, mivel a kommunitariánus kritikákban rendre elfedődik ez a szükségképpen fölbukkanó individuális döntési szükséglet, a döntés kiváltása implicit módon az erkölcselmélet teoretikusáé marad. (Vegyük észre, hogy így a politikai racionalista tervezés minősített esetéhez jutottunk el annak igen szélsőséges, utópista formájában.) Mivel semmi indokot nem látunk arra, hogy teoretikusunk valamilyen különös racionalitás birtokosa legyen, ezért helyesebben járunk el, ha a választás lehetőségét az Utópia köztársaságát létrehozni kívánó teoretikus helyett az empirikusan létező köztársaságok polgárai számára tartjuk fenn.

Kevésbé fennköltlen fogalmazva: ha egyszerre több, és főként többféle hagyomány, érték és közösség érvényességét állítjuk, akkor semmiképpen sem tudjuk elkerülni a közöttük való, individuális, legalább elméletileg racionalizálható választást. Ugyanannak a hagyománynak, értéknek és közösségnek a tudatos választását több individuum által még mindig a legegyszerűbb, ha *társadalmi szerződésnek* nevezzük.

⁸ MacIntyre már első fő művének következtetéseket megfogalmazó zárófejezetében Augustinus korával példálózik, mondván, hogy akkor a jóakarátú emberek hátat fordítottak addigi közösségüknek, hogy egy újnak a kialakításába fogjanak, az erkölcsi élet új formában való fenntartása érdekében. Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999. 351. o. Későbbi műveiben az új közösségek megteremtésére való felhívás egyre inkább a mai kor aktuális teendőjeként kerül elő, bár mikéntje sohasem részleteződik.

RÁCIÓ ÉS UTÓPIA

KÁDÁR ZOLTÁN – TÓTH I. JÁNOS

1. BEVEZETÉS

Tanulmányunkban az ész az utópia viszonyát vizsgáljuk. Az utópiát (legyen az irodalmi vagy filozófiai) általában úgy tekintik, mint amely az észre alapozva próbál tökéletes társadalmat létrehozni. Ugyanakkor az 'utópia' fogalma jelentős negatív konnotációt is hordoz, hiszen ha egy eszmét utópikusnak minősítenek, akkor ezzel azt mondják, hogy az az eszme megvalósíthatatlan, illetve megvalósítására való törekvés társadalmi katasztrófát eredményez. Mindebből pedig az következik, amit a konzervatív gondolkodók erőteljesen hangsúlyoznak is, hogy maga a (társadalmi vagy politikai) racionalitás vezet megvalósíthatatlan tervekhez. S éppen ezért a társadalom megújításában nem a racionalitásnak, hanem olyan nem-racionális tényezőknek, mint a hagyomány, érték, érzés kell központi szerepet kapnia. Anélkül, hogy lebecsülnék ezeket a nem-racionális elemeket, úgy véljük, hogy a rációnak fontos szerepe kell, hogy legyen és fontos szerepe is van a társadalom fejlődésében.

A racionalitás társadalomfilozófiai szerepével kapcsolatban a szerzőknek két nagy vonulata különböztethető meg. Egyrészt vannak olyan szerzők, mint pl. Platón, Hobbes, Locke, Marx, akik úgy gondolják, hogy a társadalom fejlődésében a rációnak központi és meghatározó szerepe van. E szerzők konkrét javaslatai szinte mindenben különböznek egymástól, de abban egyetértenek, hogy a társadalomnak racionális alapokon kell állnia. Vitathatatlan, hogy vannak olyan társadalmi intézmények (demokrácia, emberi jogok, nyitott társadalom), amelyek kialakulása egyértelműen eszmei-racionális alapokra vezethető vissza. Ezt az irányzatot a kezdetektől fogva opponálják azok a szerzők, mint pl. Hume, Popper, Hayek, Oakeshott, akik kritikusak a ráció társadalmi szerepével kapcsolatban. S kétségtelen, hogy voltak olyan sikeres intézmények, amelyek egy lassú evolúció során jöttek létre, pl. nyelv, magántulajdon, cseregazdaság, továbbá voltak a történelemben olyan – gyakran csak látszólag – racionálisan megalapozott eszmék, amelyek katasztrófát eredményeztek, ahogy például a marxizmus is.

Tanulmányunkban a társadalmi racionalitás mellett érvelve elsősorban arra hívjuk fel a figyelmet, hogy számos utópia – a közvélekedéssel ellentétben – egyáltalán nincs összhangban a rációval, vagy a racionalitásnak csak valamilyen leszűkített és egyoldalú értelmezésére támaszkodik. Ezért az utópiák által okozott társadalmi katasztrófákért nem a racionalitás a felelős.

2. A RÁCIÓ FOGALMÁRÓL

A latin eredetű 'ratio' szó jelentése ésszerű.¹ Ellentétben a hétköznapi vélekedéssel és a kritikusok álláspontjával, a ráció egyáltalán nem tekinthető egyértelmű és egynemű kategóriának. Fontos, hogy a különböző racionalitás-fogalmakat elkülönítsük egymástól. A racionalitás pluralitását legegyszerűbben a különböző tudományokban használt értelmezések jelzésével tudjuk bemutatni. Az egyszerűség kedvéért csak a társadalomfilozófiai szempontból releváns racionalitás értelmezésekre koncentrálunk.

- A *logikában* az érvényes következtetést nevezik racionálisnak, vagyis ami logikus és *konzisztens*.² A konzisztencia a racionalitás minimális feltételének tekinthető, mivel ez a racionalitás minden értelmezését jellemezi, miközben a racionalitásnak léteznek további értelmezései is, amelyek a konzisztencia mellett még további kritériumot is tartalmaznak. Ezért, ellentétben a lábjegyzetben írtakkal, a '*racionalitás mint konzisztencia*' jelenti a racionalitás legszélesebb értelmezését vagy halmazát. A racionalitás további értelmezései ezen a halmazon belül helyezkednek el. 'Racionalitás, mint konzisztencia' értelmezés szerint minden eszme racionális, ami összhangban van a formális logikával. Paradox módon a racionalitásnak ez a minimális követelménye is kizár a racionalitás halmazából olyan fontos szerzőt, eszmét és ideológiát, mint Hegel, a hegeli rendszer vagy éppen a marxizmus, miközben ezeket a dialektikus szerzőket és irányzatokat a filozófiai és politikai közvélemény egyébként racionálisnak tekinti.

- A *közgazdaságtan* a racionalitás fogalmát az önérdék érvényesítésével, az egyéni jólét és hasznosság maximalizálásával kapcsolja össze ('*racionalitás mint az individuális hasznosság maximalizálása*', röviden *individuális racionalitás*). A klasszikus közgazdaságtan előfeltételezi, hogy a szereplők Homo oeconomicusok, vagyis olyan egoista lények, akiket csak és kizárólag a saját nyereségük (hasznuk) maximalizálása mozgat. Ez a nézet Hobbes

¹ A racionalitás meghatározó jegyei a következők: 1. a *megfontolás és mérlegelés* utáni cselekvés, szemben a parancsra való vagy impulzív cselekvéssel; 2. *hosszú távú tervvel* összhangban való cselekvés; 3. a viselkedés *elvont vagy általános szabályokkal* való kontrollálása; 4. instrumentális hatékonyság: egy adott cél megvalósítása szempontjából *leghatékonyabb eszközök választása*, szemben a szokás vagy befolyás szerinti eszközválasszal; 5. a cselekvések, intézmények, stb. egyetlen, jól *meghatározott kritérium szerinti választása*, szemben a többszörös, diffúz és tisztázatlan kritériumok szerinti válasszal, illetve szokásos jellegük miatti elfogadással; 6. meggyőződések és értékek egyetlen *koherens rendszerbe* való szervezése.

² „A konzisztencia ténylegesen az, ami a szűk értelemben vett racionalitás számára a legfontosabb: konzisztencia a vágyakban, konzisztencia a hitekben és a konzisztencia kettő között egyfelől és általuk meghatározott cselekedetben másfelől”. Elster, Jon (1983): *Sour Grapes*. Cambridge University Press, Cambridge, 102.

egoizmuselméletére vezethető vissza, majd Mandeville³ közvetítésével Adam Smithen keresztül került át a közgazdaságtanba, illetve olyan társtudományokba, mint a racionális döntések elmélete, vagy a közösségi választások elmélete. Érdemes felhívni rá a figyelmet, hogy az individuális racionalitás csak a legegyszerűbb döntési helyzetekben (a bizonyosság szituációjában és rövid távon) határozza meg egyértelműen a viselkedést. Ennél bonyolultabb interakciók esetében az individuálisan racionális viselkedés fogalma további interpretációra szorul.

A közgazdász Herbert Simon különbséget tesz a szubsztanciális és procedurális racionalitás között.⁴ Egy viselkedés *szubsztanciálisan racionális*, ha az adott viselkedés végeredményét tekintve megfelelő. Ezzel szemben egy viselkedés *procedurálisan racionális*, ha a döntéshozó betartja a szituációra vonatkozó racionálisnak tekintett eljárásokat. A két racionalitás fogalom közötti különbség jól értelmezhető a bonyolultabb döntési helyzetekben, ahol a döntéshozó eleve nem tudhatja, hogy a környezetben mi fog történni. Ezekben a helyzetekben csak az várható el a döntéshozótól, hogy körültekintően járjon el, pl. a várható érték alapján döntsön, miközben a szubsztanciális racionalitás szempontjából ez történetesen gyenge eredményhez is vezethet, ha a környezet valamilyen valószínűtlen eseményt „produkál”.

Fontos, hogy az individuális racionalitás talaján álló, többnyire liberális szerzők szerint pusztán az egyes ember jólétéről lehet beszélni, továbbá módszertani okok miatt elutasítják az egyéni hasznosságok összegezésének lehetőségét, vagyis a társadalmi jólét fogalmát. Ezért eleve elutasítják a társadalmi jólét megteremtésére való törekvést, mint legitim célt. A gazdasági liberalizmus szerint a piacgazdaságban működik a láthatatlan kéz, vagyis a piac egy olyan interakciót jelent, ahol az önérdék követése minden esetben elvezet a közjóhoz. Ezért a neoliberaisok szerint egyrészt minden jószágot – beleértve a közjavakat is – piac felügyelete alá kell helyezni, vagyis privatizálni és piacosítani kell; illetve a piacokat pedig fel kell szabadítani minden állami ellenőrzés alól. S így eljutunk a neoliberalizmus credójához, amelyre az erőltetett piacosítás, vagyis a liberalizáció, dereguláció és privatizáció a jellemző. Álláspontunk szerint ezek a neoliberális nézetek maguk is kimerítik a filozófiai utópia fogalmát.

• A közgazdaságtan logikájához közel álló tudomány a játékelmélet, amelyben egyszerre van jelen az individuális és a kollektív racionalitás. Az

³ „legyünk vadak vagy civilizáltak, lehetetlenség, hogy az ember bármi más okból cselekedjék, mint a maga javáért.” Mandeville, B (1977): Vizsgálódás az erkölcsi erény eredetéről. In. *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat, Budapest, 55-70.

⁴ Simon, Herbert. A. (1976) From Substantive to Procedural Rationality. In. Latsis, S. J. (ed) *Method and Appraisal in Economics*. Cambridge, 131.

utóbbi fogalom a klasszikus utilitarianizmusra reflektál, amely a *'racionalitást, mint az egyéni hasznosságok összegének a maximalizálását'* értelmezi, amit röviden *kollektív racionalitásnak* nevezünk. A nem-kooperatív játékelmélet (a játékelmélet egyik fő ága) az ún. egyensúlyi stratégia választását tekinti racionálisnak. Ez megfelel a közgazdasági értelemben vett individuális racionalitás fogalmának. Ugyanakkor a kooperatív játékelmélet rámutat arra, hogy a változó összegű interakciók esetében (lásd fogoly dilemma, közlegelő tragédiája, potyázás stb.) az egyensúlyi stratégia Pareto-inferior, vagyis elfogadhatatlanul gyenge kimenetelt jelent kollektív szinten. Ezekben az interakciókban jó megoldást nem az individuális racionalitás, hanem csak a kooperatív viselkedésre épülő kollektív racionalitás biztosít.

Vegyünk például a potyázás kérdését. Általános tapasztalat, hogy az emberek jelentős része – még szigorú ellenőrzés és büntetés mellett is –, úgy látja, hogy az áll az önértékében, vagyis akkor jár el (individuálisan) racionálisan, ha megpróbál fizetés nélkül utazni. Világos, hogyha az emberek önkéntes belátására lenne bízva a jegyvásárlás, akkor a tömegközlekedés csődbe jutna. Ugyanez a helyzet az adózással kapcsolatban is. Ha az emberek önkéntes belátására lenne bízva, hogy fizessenek adót vagy sem, akkor a többség egyáltalán nem fizetne adót, s ebben az esetben az állam jutna csődbe. Számos utópia éppen arról szól, hogy erős központi hatalommal és szigorú bürokratikus szabályozással lehet csak elérni a közjót.

• A szociológus Max Weber különbséget tesz a *célracionalitás* (Zweckrational) és az *értékracionalitás* (Wertrational) között. Az előbbi esetében a cselekvő valamilyen viselkedést vár a környezet tagjaitól és a többi embertől, s ezt mint eszközt fölhasználja arra, hogy saját racionálisan kiválasztott céljait sikeresen elérje. *E felfogás szerint célracionálisnak minősül az a cselekvés, amely összhangban van a cselekvés céljával, azaz a célracionális cselekvés arra irányul, hogy elérje a kitűzött célt.* Annak a meghatározása, hogy mi a cél, kívül esik a cél-eszköz racionalitás kérdéskörén. Az instrumentális felfogás szerint a célok nem racionális eljárások eredményeként alakul ki, hanem azok valamiképpen (pl. Isten, természet, társadalom révén) adottak az emberek számára. Az instrumentális vagy cél-eszköz racionalitás fogalmát először Arisztotelész határozta meg.⁵

Ezzel szemben tisztán értékracionálisan cselekszik az, aki nincs tekintettel az előre látható következményekre, és azt teszi, amit meggyőződése szerint a kötelesség, a méltóság, a szépség, vagy egy, számára valamilyen szempontból fontos ügy kijelöl. Tehát *az értékracionalitás lényege az adott értékhez való feltétlen ragaszkodás függetlenül a várható következményektől.* Az érték-

⁵ Elster, Jon (1995): *A társadalom fogaskerekei*. Magyarító mechanizmusok a társadalomtudományokban. Osiris-Századvég, Budapest, 30.

racionalitás a célracionalitás álláspontjáról tekintve irracionális, és pedig annál inkább, minél inkább abszolút érték rangjára emeli azt az értéket, amelyhez a cselekvés igazodik, állítja Weber.⁶ Tegyük hozzá, hogy az értékracionális viselkedés lehetőséget ad az egyénnek arra, hogy túllépjen az individuális racionalitáson és viselkedésében valamilyen általános szempontot (pl. kollektív vagy univerzális racionalitást) – akár szándéktalanul is – érvényesítsen.

• Az *etikában* a racionalizmust több eltérő álláspont jelölésére szokták használni. Ezek közös sajátossága, hogy az észtek tekintik a moralitás autentikus forrásának.⁷ Az etikai racionalizmus első képviselője Szókratész, aki feltételezte, ha az emberek belátják, hogy mi a jó, akkor azt fogják követni. A keresztény etika jól jellemezhető a tízparancsolattal, amely az egyén számára konkrét tartalmi kötelezettségeket fogalmaz meg. A parancsok – implicit formában – az alapvető értékeket is rögzítik.

A nyugati etikai két nagy formális rendszere az utilitarianizmus és a kantianizmus szintén a racionalitásra épül. Azonban míg Bentham a közösség hasznosságát, a társadalmi jólétet, vagyis a közjót helyezi a központba, addig Kant az univerzalizálható maximát (indítékot). Jeremy Bentham úgy tekinti a társadalmi jólétet, mint az egyének hasznosságának összegét. Felfogása szerint egy cselekvés akkor racionális etikai szempontból, ha növeli a társadalmi jólétet. Operacionális szempontból a kollektív racionalitás súlyos fogyatékosága, hogy minél bonyolultabb egy interakció, annál nehezebben alkalmazható, hiszen egyre nehezebb belátni, hogy hogyan maximalizálható az érintettek kollektív hasznossága.

Az utilitarianizmussal szemben a kanti kategorikus imperatívusz a '*racionalitást, mint az univerzalizálható norma követését*' értelmezi; nevezzük ezt felfogást *univerzális racionalitásnak*. Az univerzális racionalitás nagy előnye, hogy szinte minden esetben könnyen alkalmazható, és noha nem azonos a kollektív racionalitással, de számos esetben a kollektív racionalitás szempontjából is jó viselkedéshez vezet.

Már ez a felsorolás is mutatja, hogy racionalitás fogalmának különböző értelmezései lehetnek, vagyis egyáltalán nem igaz az a kritika, hogy a racionalitás, mint homogén és monisztikus eszme képtelen a komplex és plurális társadalmat értelmezni. Témánk szempontjából az individuális és kollektív racionalitás különbsége és ellentéte különösen fontos. Ezzel kapcsolatban az értelmezést megnehezíti, hogy több nem-individuális racionalitás és ehhez kapcsolódva több nem-individuális eszme és „izmus” is létezik. Az individuális valamint a nem-individuális racionalitás és eszmék képviselői egymás né-

⁶ Weber, Max. (1987): *Gazdaság és Társadalom*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. Budapest,

⁷ Orthmayr Imre (2003): Racionalitás az etikában. *Világosság* 3–4. 155.

zeteit kölcsönösen elfogadhatatlannak és utópikusnak minősítik. Álláspontunk szerint azonban a különböző racionalitás értelmezések kizárólagosságra való törekvése vezet elfogadhatatlan és utópikus kimenetelhez, míg azok egyensúlya biztosítja a társadalom harmonikusabb működését. A probléma tehát számos esetben nem magával a racionalitással, hanem a racionalitás rossz alkalmazásával van.

3. A RACIONALITÁS BÍRÁLATA

Oakeshott politikai racionalizmusnak nevezi azt az irányzatot, amely a racionalitás alapelveit alkalmazza a politikai gondolkodásra.⁸ Oakeshott értelmezése szerint a racionalista mindenre, mint megoldandó és megoldható problémára tekint. Ráadásul a politikai racionalista az ügyek mérlegeléséből kizárja a hagyományt és a tradíciók által közvetített tapasztalatot.⁹

A racionális attitűd egyik hiányossága Oakeshott szerint abból ered, hogy nem fogadja el a tudás kettős természetét. A *technikai tudás* (más szerzők az *explicit tudás* terminust használják) a racionalizmus eszköztárával is feldolgozható és megmagyarázható, tartalmazza a tevékenységnek azokat a vetületeit és szabályait, melyek megfogalmazhatók és a fogalmak megtanulása révén elsajátíthatók. A *gyakorlati tudás* (vagy *implicit tudás*) ezzel szemben a tevékenységek megfogalmazhatatlan szabályaiból áll. A gyakorlati tudás reflektív, folytonosan változó, elsajátítani csak egyfajta „inaskodással” lehetséges. A tudás kettős természete jellemző minden emberi tevékenységre, a kétféle tudás megtanulása nélkül nem válhat tejessé a tevékenység ismerete.¹⁰

Oakeshott szerint azonban a racionalizmus elutasítja a gyakorlati tudást, mert az nem formalizálható. A gyakorlati tudás maga a tradíció, a tapasztalat átadása, amit a racionális gondolkodás babonának bélyegez. A gyakorlati tudással szemben a technikai tudás legtöbbször racionális érvek koherens, zárt rendszerét alkotja, mely teljes bizonyossággal tölti el az embert. A racionalista célja pedig a bizonyosság elérése, mert a bizonyosság jelenti a világ megértését.¹¹ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a bizonyosságnak ez a kitüntetett szerepe a mechanikus világképre jellemző. A racionalitás modern elméletei nemcsak a bizonyosság, hanem a kockázat, sőt a bizonytalanság esetében is alkalmazhatók.

⁸ Oakeshott, Michael (2003): *A politikai racionalizmus*. In: Molnár A. K. (Szerk.) Politikai racionalizmus. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 123-151.

⁹ Kotek Péter: Az utópia és a politikai racionalizmus kapcsolata. Pozitív és negatív utópiák. www.freeweb.hu/sziszt/0506tavasz/kotek_polfil.doc

¹⁰ Oakeshott i.m. 130-132.

¹¹ Oakeshott i.m. 130-132.

A racionális gondolkodás szerint minden problémának létezik *egy* tökéletes megoldása. Ez azonban *egyformaságot szül*, mert a tökéletes megoldás alkalmazandó az összes azonos típusú problémára. A falansztereknek például mindenhol ugyanolyannak kell lenniük. Oakeshott szerint a világ többmódusú, ezért csak több szemszögből értelmezhető. A politikai racionalizmus viszont tagadja a többmódusú értelmezést, csak saját szemszögéből értelmezi a világot. Ezért alapvetően hibás gondolati konstrukció, ami nem is javítható meg. Valójában azonban a racionalitás egyáltalán nem homogén értelmezési keretet jelent, ahogy arra már rámutattunk. Másrészt, hogy a példánál maradjunk, ökológiai szempontból egyáltalán nem tekinthető racionálisnak az egyformaság; egy falanszternek (egy ideális közösségnek) a sarkkörön és az egyenlítőn másképp kell gazdálkodnia és ezzel párhuzamosan másképpen kell felépülnie.

A tökéletes társadalom megvalósításához legtöbbször radikális változtatásokon át vezet az út. A politikai racionalista, sajátosságaiból eredően, eltörli a korábbi, a ráció által nem bizonyított értékeket, alapelveket és tapasztalatokat. Így a racionalista társadalomformálás szükségképpen rombolással (pl. forradalommal vagy diktatúrával) kezdődik, mert csak biztos – azaz csak racionálisan ellenőrzött – alapokra akar építkezni. Az (irracionalis) értékekkel, babonákkal, hagyományokkal átszótt alap megingathatja a racionalitás eszmerendszerét, ezért azokat fel kell számolni, vélelmezi Oakeshott. Az igazi racionalista azonban nem így gondolkodik, hiszen tudja, hogy a tradíció a már bevált formákat és szokásokat jelenti, amelyek mögött racionálisan igazolható értékek húzódnak meg, ezek módosítására csak indokolt esetben kerülhet sor (pl. a körülmények radikális változása esetében).

4. UTÓPIA ÉS RACIONALIZMUS

Az újkori utópia megjelenése Morus *Utópiájához* köthető. A Morus által használt utópia kifejezés tulajdonképpen paradoxon: azt a helyet jelöli, amely tulajdonképpen nincs sehol.¹² Az utópia az ábrázolt jelenen túlmenő, időben és sokszor földrajzilag is más világot mutat be, egy jobb, vagy éppen tökéletes társadalom képében. Az utópisták számára nyilvánvaló, hogy az általuk megálmodottak a jelenben még nem kivitelezhetőek, de a tudomány, a technológia, az államszerkezet vagy a morál változása meghozhatja a lehetőséget bekövetkezésükhöz.¹³ Az utópiák célja általában valamilyen széles körben elfogadott kollektív érdek megvalósítása, pl. társadalmi jólét megteremtése,

¹² Krishan Kumar: *Aspects of the Western Utopian Tradition*. History of the Human Sciences, 2003. 16. 64.

¹³ Uo. 65.

az emberek egyenlőségének a biztosítása, vagy éppen a kizsákmányolás megszüntetése. „Az utópiák olyan társadalmakat rajzolnak fel, amelyek tisztán a nembeliség szempontjai szerint szerveződnek, lakóik (a Nem érdekeinek ellentmondó személyes érdekkövetésüket józan önkorlátozással összehangoló) teljesen „nembeli” emberek”.¹⁴ A szó szűkebb értelmében utópiák irodalmi alkotások, a szó szélesebb értelmében azonban bármilyen a társadalom rendszereire vonatkozó eszme (pl. világkormány, fenntartható társadalom) sőt ideológiai (liberalizmus, marxizmus, ökológizmus stb.) is lehet (filozófiai) utópia.

Morus *Utópiájában* a társadalmi berendezkedés – látszólag – a véletekig ésszerű (még a sziget-mivolt sem véletlen, az alapítók ugyanis védelmi célból választották le a félszigetet a szárazföldről), a települések egymástól nagyjából egyenlő távolságra helyezkednek el, és intézményekre, szokásokra és a használt nyelvre nézve teljesen egyezők, de még tervrajzuk is azonos. A lakosság felváltva végez mezőgazdasági és városi munkákat, s amire az éppen vidéki vagy éppen városi életet élőknek szüksége van; s a javakat zökkenőmentesen működő redistribúció révén könnyen megszerezhetik. Nyilvánvaló, hogy Morus utópiájában, hasonlóan más újkori utópiákhoz, az egyik legfontosabb szempont az emberek teljes egyenlősége. A munkamegosztás, a magántulajdon, a pénz, az érdekelttség és általában a szabad döntés hiánya kétségtelenül növeli az egyenlőséget. Másrészt ezeknek az intézményeknek az elutasítása egyáltalán nincs összhangban a racionalitással; például a munkamegosztás hiánya megakadályozza, hogy az egyes emberek egy-egy terület mestereivé válva hatékonyan gazdálkodjanak a szűkös erőforrásokkal. S általában nem tekinthető racionálisnak egy olyan tervezet, amely csak egyetlen társadalmi mutatóra (pl. a társadalmi egyenlőségre) koncentrál.

Campanella *Napvárosa* is a lehető legnagyobb „ésszerűséggel” épült, szintén egy szigeten. Az állam fő célja, hogy a lakosokat egyfajta boldog polihisztorrá nevelje, az előre megtervezettség az élet minden színterén jelen van, még a párválasztást is a jótékony bürokrácia végzi „úgy egyesítvén a férfiakat és a nőket, hogy jó fajta jöjjön létre, s nevetnek rajtunk, amiért annyit foglalkozunk a kutyák és lovak fajtáival, s magunkkal nem törődünk”.¹⁵

A jövőbe tekintő (szocialista) utópiák szerzői, pl. Saint-Simon vagy Fourier tálcán kínálják, hogyan kell a valóságosnál összehasonlíthatatlanul jobban megszervezni az államigazgatási folyamatot. Az utópista szocialisták természetesen azt ígérik, hogy az új típusú közösség megoldhatja embereket egymás alá-fölé rendelő állami és bürokratikus intézményrendszer aktuális gondjait. Ezekre az „egy ügyű” utópiákra is érvényes azonban a fenti kritika, vagyis ésszerűségük csak látszólagos.

¹⁴ Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor: *Túlélési stratégiák*. Társadalmi adaptációs módok. Kossuth Kiadó, Budapest, 2007. IV. fejezet, 44. lábjegyzet 471.

¹⁵ Campanella, Tommaso (1996): *A Napváros*. Nippon Kiadó, Budapest, 35.

A 19. század végére egyre világosabbá vált, hogy sem a zabolázatlan, szabadkereskedelmen alapuló (liberális) kapitalizmus, sem pedig egy szocialisztikus reformsorozat nem képes a közjót biztosítani. Ezt a nézetet támasztják alá C. F. G. Masterman, brit liberális politikus és újságíró 1909-es szavai: „A minden betegségre gyógyírt nyújtó tudomány; a háborúk szükségszerűségét mellőző és minden népet egyetlen emberi családba tömörítő kereskedelem; az erkölcsöt és a vallást egy biztonságos alapra terelő kutatás; a találmány, mely az egész emberiség számára lehetővé teszi, hogy csak egy pár órát dolgozzon naponta, s ezt sem lélekromboló módon, fennmaradó idejében pedig gondtalan és boldog lehessen – mindezek immár mesészerű víziók”.¹⁶

A beköszöntő 20. század gyökeresen megváltoztatja az utópikus látásmódot, külön irodalmi műfajt teremtve, az antiutópiát vagy disztópiát. A tudomány, a technológia és az anyagi termelés egyre növekvő szerepe, s ezzel párhuzamosan a társadalomban és az értékek esetében kibontakozó negatív folyamatok¹⁷, továbbá Huxley és Orwell antiutópiái végleg felszámolták a Bacon óta a műfajt jellemző optimizmust.¹⁸

Az utolsó nagyhatású utópikus szerző, H. G. Wells kritizálja a korábbi utópiákat, amelyek magukban hordozták azt a hipotézist, hogy megszabadulhatunk a tradícióktól, szokásoktól, törvényi kötelekektől, miáltal teljesen terméketlen fantazmagóriák születtek. A korábbi utópiákban a szereplők nem személyiségek, hanem általánosított, arctalan, boldog, jólöltözött és egészséges figurák, akik az élettel szembesítve igencsak hiteltelennek tűnnek.¹⁹ Ezzel szemben Wells *Egy modern utópia* (1904) című nagyhatású regényét nem pusztán álmódzásnak, hanem alaposan megtervezett elmélkedésnek tekinti. A wellsi utópia a fejlődésre folyamatosan reagáló világállam, amely a változás szelét mindig a vitorlájába fogja. Wells világállamát az úgynevezett szamurájok irányítják – ezek az aszketikus jellemű, kimagasló intellektuális képességekkel bíró, hosszú ideig tartó képzésben részesített emberek, akik e tulajdonságaik révén a közjót maximálisan kiszolgálni és biztosítani képes rendszert működtetnek.²⁰ E világállam egy globális bürokrácia, mely a világot ésszerűen hatalmas adminisztratív alegységekre bontva irányítja. A javak és szolgáltatások körforgását pedig egyfajta korlátozott kapitalizmus biztosítja: míg az

¹⁶ Beaumont, Matthew (2005): *Utopia Ltd. Ideologies of Social Dreaming in England 1870-1900*. Brill Leiden Netherlands, 14.

¹⁷ Kumar i.m. 72.

¹⁸ O'Har, George (2004): *Technology and Its Discontents*. Technology and Culture, 45/2. 482.

¹⁹ Wells, H. G. (1905): *A Modern Utopia*. Thomas Nelson and Sons Ltd. London, 20.

²⁰ Sibley, Mulford Q (1973): *Utopian Thought and Technology*. American Journal of Political Science, 17/2. 18.

egyéni háztartás szintjén a magántulajdon működik, addig a föld és a természeti kincsei a világállam tulajdonát képezik.

Világos, hogy a wellsli utópia sokkal inkább tekinthető racionálisnak, mint a korábbiak. S itt joggal merül fel az a kérdés, hogy a ráció egyáltalán alkalmas-e arra, hogy új társadalmi formákat keressen. George Orwell szerint nem, és ezt a gondolatát megfogalmazza a *Wells, Hitler és a világállam* című 1941-es tanulmányában is, amelyben a liberális értelmiség helyenként utópizmusba hajló racionalizmuséhségét pellengérezzi ki. Orwell kritikája nem csupán a diktatúra veszélyére hívja fel a figyelmet, hanem arra is, hogy az ilyen hatalomátvétel a liberális gondolkodás hibáiból is adódhat. Ezen azt a veszélyes öntömjénező hozzáállást érti, amivel e körök értelmisége ruházta fel magát, mint a felvilágosodás és a racionalitás egyedüli letéteményesét. Orwell H. G. Wellsnek és a nácizmus veszélyét lekicsinylő entellektüeleknek címezve 1941-ben felteszi a kérdést: *„Vajon mitől maradt talpon Anglia az elmúlt egy év során? Részben kétségkívül valami homályos elképzeléstől egy jobb jövő iránt, de még inkább az atavisztikus hazafiság érzésétől, az angol nyelvű népek azon megrögzött hitétől, hogy felsőbbrendűek az idegeneknél. Az elmúlt húsz évben az angol baloldali értelmiség arra koncentrált, hogy megtörje ezt az érzést, és ha sikerült volna nekik, most a londoni utcákon járőröző SS-ekben gyönyörködhetnénk. [...] A világot valójában formáló energia érzelmekből táplálkozik – faji büszkeségből, vezérimádatból, vallásos hitből, a harc szeretetéből – melyeket a liberális értelmiség mint korszerűtlent mechanikusan elutasít, s amelyet úgy kigymólt magából, hogy minden cselekvőképességét elvesztette”*.²¹ Ugyanakkor a racionalitás védelmében szeretnénk megjegyezni, hogyha a fenti érzelmeket nem is, de bizonyos értékeket az értékracionalitás weberi fogalma képes tárgyalni.

²¹ Orwell, George (1946): Wells, Hitler and the World State. In. George Orwell: *Critical Essays*, Seckler and Warburg, London, 84-85.

Hasonló gondolatokat fogalmazott meg a közelmúlt (2011. augusztus eleje) angol zavargásainak okaival kapcsolatban David Starkey. A történész szerint „a brit nép elvesztette nemzeti identitását”, s a rassztól függetlenül a fiatalság körében elterjedt egy „káros és erőszakos gengszterkultúra”, mely a feketéktől ered, s ilyen tekintetben érvényes, hogy a „fehérek feketékké váltak”. Szerinte mindez összefügg a liberális elitnek a nemzeti identitás ellen folytatott háborújával, amelynek ennek eredményeképp a fehérekből kiveszett mindenféle közös identitástudat, a keletkezett űr helyére pedig benyomult a „gangsza”-identitás. Starkey álláspontja óriási vitát váltott ki. <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/8711621/UK-riots-Its-not-about-criminality-and-cuts-its-about-culture...-and-this-is-only-the-beginning.html>

Úgy tűnik, hogy egy viszonylag általános (pl. nemzeti) identitás érzője következtében az emberek többsége – a liberális várakozásokkal ellentétben – nem általánosabb (nembelli), hanem parciálisabb (pl. helyi, törzsi, esetleg kriminális) identitás felé fordul.

5. POPPER BÍRÁLATA

Karl Popper az utopianizmust a racionalizmus egy rossz formájának tekinti.²² Az utópikus gondolkodásnak két alapvető sajátossága van Popper szerint: az utópikus tervezés (utopian engeneering) és a historicizmus. A tervezés során az elérendő végcélok jól levezetett modelljére van szükség. A historicizmus, bár első látásra különbözik a racionális tervezési folyamattól – minthogy a történelem egy előre meghatározott úton való kibomlását feltételezi – mégis az utópiaalkotók szövetségese. Mindkét irányzat a társadalmi reform lehetőségeit keresi, összetett víziókat alkotva arról, hogy mi szükséges-szerű, mi kívánatos és jó. Az utópikus gondolkodás egyfajta gyerekes vágy, amely ahelyett, hogy a világ megértésének szükségszerűségét belátná, meg akarja változtatni azt,²³ és egy kimerevített, tökéletes világot szeretne létrehozni.

Popper szerint vannak reakciós utópisták, mint Platón, akik valamiféle aranykor visszaállításában látják megvalósíthatónak mindezt, és léteznek historicista utópisták, akik a vágyott állapotokat kivetítik a jövőbe, és úgy akarják létrehozni a statikus társadalmat, hogy a végletekig megváltoztatják ábrándképük kedvéért a jelent.²⁴

Popper utópikus gondolkodáshoz viszonyuló ellenérzése nemcsak az általa utópikusnak tekintett szerzők (Platón, Hegel és Marx), hanem az értelem alapos tanulmányozásából is fakad.²⁵ A racionalitás Popper számára egy folyamat, állandó cselekvés, keresés, nyitottság, míg az utópia végcélokhoz kötött, ezért valójában nem is tekinthető racionális konstrukciónak. Tehát – végső soron – maga Popper is vitatja az utópikus gondolkodás racionális jellegét.

Az utópista gondolkodó tehát nem flexibilis, van egyfajta vázlata (blueprint) a jövőről, melyet a jelen tapasztalatai alapján megtervez, vagy éppen a múltból halászik ki megismétlésre érdemes példát és tárja a betegesnek bélyegzett jelen elé, ám eközben rendkívül nagy áldozatot hoz.²⁶ Itt válik a folyamat irracionálissá: a végcél érdekében a tudományos, vagy kísérleti módszert – a popperi gondolkodás lényegét, a fokozatos tervezést elhanyagolja, a felmerülő problémákat pedig a nagy egészhez való eljutás járulékos veszteségeként nem veszi elég komolyan, negligálja. Azaz a korrekciók lehetőségeit nem használja ki, a hibás építményt nem bontja vissza, kritikusait

²² Popper, Karl (2002): *Conjectures and Refutations*. London, Routledge, 481.

²³ Alford, Fred (1982): *Critical Rationalism & the Problem of Utopian Thought: A Second Look*. Polity, 14/3, 483.

²⁴ Uo. 484.

²⁵ Uo. 484.

²⁶ Popper, Karl (1944): *The Open Society and its Enemies*. vol. 1. London, Routledge, 144.

pedig erőszakkal – amely a propagandától a kritika elnyomásán át az ellenérdekelt felek teljes megsemmisítéséig terjedhet – elhallgattatja.²⁷

Popper Platón és Marx gondolkodásmódját utópikusnak és veszélyesnek tartja, mert az szerinte antidemokratikus, elnyomja az egyéni kezdeményezést és mindenkit az állam érdekeinek, a végcélnak rendel alá. Ugyanakkor nem az adott utópikus ideál megvalósíthatatlanságát rója fel hibaként, hiszen számos dolog, amit a maga korában megvalósíthatatlannak hittek, később megvalósult.²⁸ Popper az utópikus tervezés legfőbb problémáját abban látja, hogy az egész társadalmat kívánja újjá szervezni, ugyanakkor ezek a gyökeres és mélyreható változások példanélküliek, vagyis az utópista elképzelések kiagyalóinak, ha egyben racionálisak is, akkor sokkal óvatosabban és empirikus megerősítéseket keresve kellene fellépniük.

²⁷ Popper (2002) i.m. 484.

²⁸ Egy sajátos paradoxon, hogy a téma fejtegetése során Popper maga is megfogalmaz – mai szemmel még utópikusnak tűnő – gondolatot: nevezetesen a világkormány felállításának a lehetőségét. Álláspontja szerint a nemzetállam alapelvének kérdése olyasféle romantikus fikciókba torkollik, mint a nacionalizmus, a fajvédelem és a törzsiség. Popper (1944. 243.) szerint a nyelvi vagy faji csoportok teljes mértékben fikciók. Popper ezen – H. G. Wellshez hasonlítható – nézeteivel szemben a már idézett orwelli kritikára utalunk.

AZ „IDIÓTA” FOGALOM JELENTÉSE A MEGVÁLTÓ PSZICHOLÓGIÁJÁBAN

TÓTH MARIANNA

Friedrich Nietzsche egész filozófiai munkásságát átszövi a Jézus személye iránti élénk érdeklődés. A filozófus egyes műveinek Jézusra vonatkozó utalásait nyomon követve meglehetősen heterogén képet kapunk a Megváltóról, akihez Nietzsche ambivalensen viszonyul: a Szent Pál nevével fémjelzett egyházi kereszténységtől eloldott Jézusról néhol a tisztelet és szimpátia, néhol pedig a kemény bíráló hangján szól. A legrokonszenvezőbb képet *Az Antikrisztus*ban festi róla, ahol Jézus személyét immár élesen elválasztja a dogmatikus kereszténységtől. A műben fellelhető Jézus-portrét – habár az nem minden bírálattól mentes – meglepő rokonszenven hatja át; épp a hangnem melegsége miatt válthat ki az olvasóból megdöbbenést Jézus idiótaként való megjelölése. Tanulmányomban arra a kérdésre keresem a választ, hogy milyen összetett jelentés húzódik meg az „idióta” meglehetősen negatív, az ésszel éles ellentétben álló fogalma mögött, melyet sértő és provokatív volta miatt a mű első kiadásakor nem is közöltek.

Az Antikrisztus 27-35. pontjában megfogalmazódó Jézus-portrénak, melynek kulcsfogalmát az „idióta” képezi, Nietzsche maga a *Megváltó pszichológiája* címet adta. Hogy a nietzschei értelmezés nem a dogmák Megváltó-Krisztusára vonatkozik, hanem az ember-Jézusra, az világos. Azonban az „idióta” fogalom pszichológiai vonatkozása miatt fel kell tennünk a kérdést: mit is ért itt Nietzsche pszichológián, s Jézus alakjához miért pszichológusként közelít? Nietzsche, elhatárolódva a korban divatos „Jézus élete-kutatás” tudományos módszereitől, nem a történeti Jézus életrajzát akarja megírni, hanem a pszichológiai típus érdekli: „hogyan típusa vajon elképzelhető-e még, s hogy ’áthagyományozódott’-e.”¹ Nietzsche sajátos módon érvel Jézus-értelmezése legitimitása mellett: alapul véve, hogy a Megváltó típusát eltorzították, de az mégis, az Evangéliumok *ellenére* is bennefoglaltathatik az Evangéliumokban, az általa rekonstruált típus minden ellentmondásosságával együtt akár létezhetett is, habár ennek az evangéliumi hagyomány ellene szól. De épp ez – érvel antikeresztény logikával Nietzsche, a kereszténységnek tulajdonított valósághamisításra építve –, épp a hagyománnyal való

¹ F. W. Nietzsche: *Az Antikrisztus*. (A továbbiakban: AK.) Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. 48. o. Csejtei Dezső fordítása

szembenállás miatt tételezhetjük fel mégis a típus lehetségeségét.² Nietzsche magát úgy tünteti fel, mint a mindeddig félreértett Megváltó-típus igazi értőjét, mert benne, mint szabaddá vált szellemben megvannak azon kritériumok – mint a szenvedélyes becsületesség és a szellem fegyelme –, melyek lehetővé teszik a típus megfejtését.³ Itt, e ponton ragadható meg a nietzschei pszichológia lényege, mint valamiféle megfejtés-leleplezés, lényegmeglátás; színházi metaforával élve: a függöny félrehúzása. ⁴ Ezzel egybecseng Nietzsche önjellemzése, aki magát olyan pszichológusnak nevezi, „aki előtt pontosan annak kell megszólalnia, ami szeretne csendben maradni.”⁵ Ahogy Walter Kaufmann megjegyzi, Nietzsche szívesen gondolt úgy magára, mint az első nagy pszichológusra, de el kell ismerni, hogy itt egy sajátos, filozófiai pszichológiáról van szó.⁶ Találó Eugen Fink jellemzése, miszerint a nietzschei pszichológia destruktív-leleplező jellegű, melynek fő módszere olyan genealógia felállítása, amellyel a vizsgált értéket vagy ideált annak ellentétéből eredezteti, valamilyen, gyakran tudattalan ösztönből vagy vágyból, ily módon a pszichológiai analízissel világítva meg a mögöttes motivációkat, s egyszersmind profanizálva is a szükségletekre visszavezetett ideált.⁷ Nietzsche maga épp e genealógiai módszerben látja saját pszichológiájának erősségét: abban, ahogyan minden gondolkodás- és értékelési módról képes a mögötte lappangó szükségletre következtetni.⁸

A tudományos apparátust felvonultató történeti-kritikai Jézus-kutatással szemben az intuíció, beleérzés alapján felvázolt pszichológiai portréban egyaránt nagy szerep jut a nietzschei pszichológia leleplező és genealógiai jellegének, hiszen Nietzsche az evangéliumi hagyomány ellenében, Jézus típusának félreértését-eltorzítását feltételezve fogalmazza meg saját Jézus-képét. Ebben a hiteles kereszténységet, a feltétlen szeretet gyakorlatát, mint magasrendű életminőséget egy alacsonyrendűnek tetsző szükségletre, egy kóros fiziológiai jelenségre, s ebből fakadóan a szenvedés előli menekülésre vezeti vissza. Az ösztönszükségletek megragadásával pedig közelebb érzi magát a típus pszichológiai realitásához annál, mint amennyire azt a történeti és

² Ld. AK. 29. p. és 31.

³ AK. 36.

⁴ Vö. AK. 6.

⁵ F. W. Nietzsche: „Bálványok alkonya.” In. Uő.: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*. Holnap, Budapest, 2004. 7. o. Romhányi Török Gábor fordítása.

⁶ W. Kaufmann: „Nietzsche als der erste grosse Psychologe.” In. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd 7. De Gruyter, Berlin – New York, 1978. 261-287. o.

⁷ E. Fink: *Nietzsche's Philosophy*. Continuum, London – New York, 2003. 37-40. o.

⁸ F. W. Nietzsche: „Nietzsche kontra Wagner.” In. Uő.: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*. Holnap, 2004. 123. o. Romhányi Török Gábor fordítása.

teológiai Jézus-kutatás megközelíti.⁹ Mindezek alapján Martin Dibelius ösztönpszichológiának nevezi a Megváltó típusára alkalmazott vizsgálati módszert, tekintve, hogy Nietzsche hangsúlyozottan egyetlen ösztön folyamányának tekinti Jézus egész pszichológiáját. A Megváltó pszichológiája tehát erősen fiziológiai megalapozottságú, olyannyira, hogy felvetődik a kérdés: mennyire nyeli el a Megváltó pszichológiáját a Megváltó fiziológiája? Jurij Davidov szerint a nietzschei pszichológia mint az emberi természet intuitív, közvetlen megértésén alapuló életbölcesség a kései művekben mind jobban háttérbe szorul, míg végül Nietzsche „lemondott a pszichológiáról a brutálisan naturalista módon értelmezett fiziológia javára,” tisztán fiziológiai jellegű érvekre támaszkodva, „az ember elemi testi funkcióira és ezek bizonyos zavaraira” hivatkozva.¹⁰ Habár a fiziológiai gyökerek nagyon fontos szerepet játszanak a Megváltó pszichológiájában, mégis egyet kell értenünk Czeglédi Andrással, aki szerint Nietzsche végső szava mégsem a fiziológiai redukcionizmus.¹¹ Meglátásom szerint Nietzsche „mélypszichológiája” több pusztá fiziológiánál: olyan, a személyiség egészét átfogni kívánó vizsgálódás, melynek – mint látni fogjuk – jól elkülöníthetően van fiziológiai és pszichológiai szintje is. Utóbbihoz pedig a filozófusnak mestere is akadt.

Nietzsche, elhatárolódva a tudományos Jézus-kutatástól, egyetlen „szaktekinvélyt” ismer el a témában, aki képes Jézus típusának megértésére: Dosztojevszkij. Az elismerés elsősorban a pszichológusnak szól, akiről nem kevesebbet mond Nietzsche, mint hogy „Dosztojevszkij az egyetlen pszichológus, akitől tanultam valamit: ő életem legszebb szerencsés véletlenjei közé tartozik (...).”¹² Habár a Nietzsche-kutatás ma már némileg megkérdőjelezi, hogy Dosztojevszkij felfedezése mennyire is volt véletlen és szerencse dolga,¹³ annyi azonban bizonyos, hogy legkésőbb 1886/1887 telétől Nietzsche ismerte

⁹ M. Dibelius: „Der 'psychologische Typus des Erlösers' bei Friedrich Nietzsche.” In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 22. (1944), 61-91. o. Id. 73-74. o., 77. o.

¹⁰ J. Davidov: „A nihilizmus kétféle felfogása. Dosztojevszkij és Nietzsche.” In: *Szovjet Irodalom*, 5. (1983), 154-179. o. Id. 156. o., 170. o. Csibra István fordítása

¹¹ Czeglédi András: *Incipit Nietzky. Szélgjegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképéhez*. Doktori disszertáció, Eötvös Lóránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 2008. Kézirat, 131. o.

¹² *Bálványok alkonya*, 93. o.

¹³ Renate Müller-Buck bizonyosra veszi, hogy Nietzsche már a nevezetes felfedezés előtt is ismerte Dosztojevszkij nevét, ugyanis J. V. Widmann-nak a *Túl jön és rosszra*-ra írt recenziója előtt egy Dosztojevszkij-től vett mottó állt, amit Nietzsche olvasott. Eszerint 1886 őszén már ismernie kellett az orosz író nevét, jöllehet maga Nietzsche ennek ellenkezőjét állítja az 1887. febr. 23-án Overbeck-nek írt levélben. Vö. R. Müller-Buck: „Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte”: Nietzsche liest Dostojewskij.” In: *Dostoevsky Studies, New Series*, Vol. VI. (2002), 89-118. o. Id. 91. o.

Dosztojevszkij nevét, s több művét is elolvasta. Ettől kezdve mindannyiszor a legnagyobb elismeréssel szólt az orosz íróról, mint aki a legértékesebb pszichológiai anyagot szolgáltatja számára,¹⁴ és aki megértette Jézus típusát. Azonban maga Dosztojevszkij, akit Nietzsche pszichológusként nemcsak maga mellé, de maga fölé is helyezett, önmagát nem tartotta pszichológusnak. Így fogalmaz: „pszichológusnak neveznek: nem igaz, csak realista vagyok, a szó legmagasabb értelmében, mert az emberi lélek teljes mélységét ábrázolom.”¹⁵ Nietzsche-nek pedig éppen erre a dosztojevszkiji mélységre volt szüksége, mikor a korszak divatos „Jézus-életeinek” pszichológiai könnyelműségével¹⁶ szemben, elsősorban Ernest Renan Jézusnak zseniként és hősként való romantikus elgondolásának ellenében megalkotta saját pszichológiai portréját a Megváltóról mint idiótáról.

A nietzschei Jézus-kép ugyan több szerző hatását is magán viseli – különösen Tolsztojt –, az „idióta” fogalom használatában azonban kétségtelenül Dosztojevszkij hatása a döntő, mégpedig elsősorban *A félkegyelmű* c. regényé. A kérdés, hogy vajon Nietzsche olvasta-e ezt a művet, s innen kölcsönözte-e az „idióta” fogalmát, igencsak megosztja a Nietzsche-kutatókat. A nemleges válasz mellett az szólna, hogy Nietzsche sehol nem tesz konkrét utalást erre az olvasmányra, jóllehet, ez önmagában nem zárja ki annak lehetőségét, hogy Nietzsche olvasta *A félkegyelműt*, vagy, ahogy Kaufmann véli, legalábbis ismerte a regény központi gondolatát.¹⁷ A legtöbb kutató azonban – éppen *Az Antikrisztus* Jézus-képe alapján – valószínűnek tekinti *A félkegyelmű* hatását, ami mellett nemcsak *Az Antikrisztus* 31. pontja szól, ahol Nietzsche az orosz regények világára és Dosztojevszkijre utal, hanem még inkább az a két, hagyatékban maradt feljegyzés, melyben az idióta-típust közvetlenül Dosztojevszkij Jézus-képével kapcsolja össze. *A Jézus: Dosztojevszkij* c. jegyzetben Nietzsche arról ír, hogy csak egyetlen pszichológust ismer, aki abban a világban élt, ahol a kereszténység lehetséges, ahol egy Krisztus minden pillanatban támadhat, és az Dosztojevszkij, aki „eltalálta” Krisztust, és típusát ösztönösen megóvta Renan vulgáris elképzelésétől, mely Krisztusból, aki idióta volt, zsenit csinál, és Krisztusból, aki a heroikus érzelm ellentétét fejezi ki, hőst hazudik.¹⁸ De, ha lehet, ennél is erősebb érv *A félkegyelmű* olvasása mellett a *Jézus típusa* c. feljegyzés, ahol Nietzsche ismételten idiótának titulálja Jézust, aki mindössze öt-hat fogalom körében mozog, s ezekben

¹⁴ Levél G. Brandes-nek, 1888. nov. 20.

¹⁵ F. M. Dosztojevszkij: *Tanulmányok, vallomások*. Európa, Budapest, 1985. 410. o. Bakai György fordítása

¹⁶ Ld. AK. 29. o.

¹⁷ Kaufmann, 340. o.

¹⁸ Idézi Müller-Buck, 114. o. KSA XIII. 409. o.

rejlik egész világa, a többi számára idegen. „Hogy a tulajdonképpeni férfias ösztönök – nemcsak a nemi ösztönök, hanem a harc, a büszkeség, a heroizmus ösztöne is – soha nem ébredtek fel benne, hogy visszamaradott és gyerekes maradt a pubertás korában: ez a bizonyos epileptikus neurózis típusához tartozik. Jézus az ő legmélyebb ösztöneiben hősietlen: soha nem harcol (...).”¹⁹ Véleményem szerint – egyetértve R. Müller-Buck-kal és A. Urs Sommerrel²⁰ – az *Az Antikrisztus* Jézus-portréja és az előbb idézett két jegyzet – mindenekelőtt is az epilepsziára utalás – bizonyossá teszi, hogy Nietzsche ismerte Dosztojevszkij regényét, és Jézus típusának idiótaként való elgondolásában a minta a regény főszereplője, az epilepsziás Miskin herceg lehetett. Ehhez már csak újabb adalék, hogy – mint a kutatás kimutatta – Nietzsche 1888-ban sokkal gyakrabban használja az „idióta” fogalmát, mint korábban, és többnyire a szó dosztojevszkiji értelmében.²¹ Mielőtt azonban közelebbről megvizsgálánk a Dosztojevszkij-regénnyel való kapcsolatot és az „idióta” fogalom miskini értelmét, vegyük szemügyre a nietzschei Jézus-portrét, hogy lássuk, milyen gondolati kontextusban foglal helyet az „idióta” titulus.

Az *Antikrisztus* 29. pontjától körvonalazódó Jézus-képet Nietzsche a már említett szerző, Renan híres-hírhedt regényével, a *Jézus életével* szembehelelyezkedve fejti ki. Nietzsche úgy találja, hogy az a két fogalom, amivel Renan Jézus típusát jellemzi, a lehető legalkalmatlanabb, Jézus ugyanis nem zseni vagy hős, hanem épp ezek ellentéte. A renani „hős” jelzővel szemben Nietzsche ezt állítja: „Ösztönné itt pontosan az vált, ami minden küzdelem s a bármiféle harcban való önmegtapasztalás ellentéte: a szembeszállás képtelenségéből lesz itt morál (...).”²² A „zseni” fogalmat elutasítva pedig így jellemzi Jézus típusát: „abban a világban, melyben Jézus él, az égvilágon semmi értelme sincs egész fogalmiságunknak, a 'szellem' kultúrfogalmának. A fiziológus szabatosságával szólva itt egy egészen másfajta szó lenne inkább helyénvaló: mégpedig az a szó, hogy idióta.”²³ Nietzsche tehát a Megváltó pszichológiájába a renani „zseni” fogalmának ellenpárjaként vezeti be az „idióta” jelzőt, melyet, mint mondja, fiziológusként alkalmaz Jézusra. Teszi ezt azért, mert az idióta mivoltot egy fiziológiai habitusra vezeti vissza: a tapintási érzék beteges ingerelhetőségére, amely visszaretten egy szilárd tárgy érinté-

¹⁹ Idézi Müller-Buck, 115. o. KSA XIII. 237. o.

²⁰ Urs Sommer szerint az idézett feljegyzések minden további spekulációt tárgyalanná tesznek azt a kérdést illetően, hogy Nietzsche ismerte-e *A félkegyelműt*. Vö. A. Urs Sommer: *Friedrich Nietzsches 'Der Antichrist' – Ein philosophisch-historischer Kommentar*. Schwabe & Co. AG, Basel, 2000. 317. o.

²¹ Vö. Müller-Buck, 114. o. Nietzsche 38-szor használja az „idióta” fogalmát, ebből 33-szor 1888-ban.

²² AK. 48. o.

²³ AK. 48. o.

sétől. E fiziológiai habitus következménye az idiotizmus mint az ösztönszerű gyűlölet mindennemű realitással szemben, „menekülés a ’megragadhatatlanba’, a ’felfogadhatatlanba’, akarat, amely szembenáll minden formulával, minden idő- és térfogalommal, mindazzal, ami szilárd, ami szokás, intézmény, egyház; egy olyan világban való otthonlét, amely már semminemű realitással sem érintkezik, egy már csak ’benső’ világ (...)”²⁴ Ezt a benső világba menekülést, „világtalanságot”²⁵ Nietzsche összeköti a „hős” ellentétét képező ellenállás-kerüléssel, ily módon teremtve összefüggést a Megváltó pszichológiájának két fő momentuma között, ugyanabból a kóros fiziológiai habitusból vezetve le mindkét elemet. Dibelius mindezek alapján a következőképpen vázolja fel a nietzschei Jézus-kép szerkezetét: egyazon fiziológiai alapra – a kóros ingerelhetőségre – épül egyfelől az ellenségeskedés ösztönszerű kizárása (mint a hős ellentéte), másfelől a realitásgyűlölet, a visszahátrálás minden szilárdtól (a zseni ellentétéként), s e két momentumot Nietzsche egy-egy evangéliumi mondásra építi. Az ellenségeskedés kizárását fejezi ki a „ne álljatok ellene a gonosznak”²⁶ tanítása, míg a benső világban élést az „Isten országa ti bennetek van”²⁷-mondás, így e két bibliai idézet adja a Megváltó portréjának lényegi magvát.²⁸

Jézus egész személyiségét és magatartását tehát egy kóros fiziológiai okból eredezteti Nietzsche, így itt is érvényesül a nietzschei pszichológia profanizáló-genealógiai jellege. Amiből Nietzsche kibontja Jézus típusát, az a túl erős érzékelés, túlzott ingerelhetőségi képesség, ami a szenvedésre való fokozott képességet eredményezi. Ennek alapján a típus meghatározó motivációja a szenvedés elkerülése lesz, és ez vezet egyfelől minden ellenszenv, ellenségeskedés, illetve érzelmi határ és távolság kizárásához, aminek fiziológiai oka, hogy a típus „minden szembeszállást elviselhetetlen kellemetlenségnek (azaz károsnak, az öffenntartási ösztön által ellenzett dolognak) érez.”²⁹ Hasonlóan a szélsőséges szenvedés- és ingerelhetőségi képesség következménye az ösztönszerű gyűlölet a realitással szemben, mivel a túl erős érzékelés miatt a típus kerül minden érintkezést. Ennyiben valóban jogos a Megváltó fiziológiájáról beszélni, hiszen a Megváltó két lényegi ismerve, a *szembeszállás kerülése* és a *befelé fordulás* (Nietzsche mindkettőt ösztönszerűnek nevezi, ezzel is nyomatékosítva a típus fiziológiai meghatározottságát) egy

²⁴ AK. 49. o.

²⁵ Csejtei Dezső: „Prométheusz – takaréklángon.” In: F. W. Nietzsche: *Az Antikrisztus*. 123-140. o. Id. 130. o.

²⁶ Máté 5,39

²⁷ Lukács 17, 21

²⁸ Dibelius, 63-64. o.

²⁹ AK. 50. o.

kóros jelenség következménye: a túlzott ingerelhetőségre és az emiatti túl erős szenvedés-készségre adott válasz, melyek – a fiziológiai ok folytán – egy célt szolgálnak: a szenvedés elkerülését. Ez a magyarázata annak, hogy Nietzsche Jézus típusát a hedonizmussal és az epikureizmussal rokonítja, melyben szintén minden törekvés, így az erény gyakorlása is, a boldogságért, a szenvedés kizárásáért történik.³⁰ Jézus és Buddha párba állításának szintén a közös fiziológiai ok az alapja: hasonlóan a Megváltó pszichológiájához, Nietzsche a buddhizmust is az érzékek túlzott ingerelhetőségére és a fájdalom iránti kifinomult képességre vezeti vissza, amire aztán Buddha mint „bölcshiziológus”³¹ ellenszerűen kidolgoz egy olyan életmódot, mely csak pozitív érzelmi állapotokat enged meg, kizárva a szenvedés lehetőségét is. Így az ellenszenvet és a bosszút is fiziológiai alapon veti el Buddha, mivel azok károsak az egészségre nézve.³²

A buddhizmushoz hasonlóan Jézus esetében is kulcsfontosságú a fiziológiai szándék: ez az ellenállásra képtelen, befelé fordult idióta azért nem áll ellen, azért csak a benső valóságban él, és azért szeret mindenkit egyformán és distancia vagy bármilyen megkülönböztetés nélkül, túl jön és rosszon, hogy *ne szenvedjen*. A szeretetben leli meg a számára egyedül lehetséges életformát, a szenvedés elkerülésének egyedüli útját: boldogság ez a „békében, a jámborságban, az ellenségeskedésre való képtelenségben.”³³ A genealógiai analízis eredménye tehát az, hogy a jézusi szeretetvallás háttérében álló szükséglet a fájdalom elkerülése. Erre a dekadens fiziológiai szintre azonban valami magasabb rendű épül, olyasvalami, amiben Nietzsche értéket lát, és amit tiszteletteljesen ábrázol, még ha az nem is esik egybe saját értékrendjével. Ez pedig a Jézus által gyakorolt kereszténység, a feltétlen szeretet gyakorlata. Így az Örömhír, amit Jézus élénk él, az, hogy az igaz, örök élet megtaláltatott a szeretet jegyében eltöltött életben, mely Isten gyermekeként mindenkit egyenlőnek lát, sőt a bűn fogalmának megszüntetésével az Örömhírhözó ember és Isten egységét is boldogan éli. Felülemelkedve a bosszún és mindenféle ellenséges érzelmen Jézus Isten Országát szívében hordozza: nem egy csupán beigért, túlvilági boldogság ez, hanem a földön elérhető Mennycsárda; a szív tapasztalata, mely a szeretet gyakorlatával érhető el.

Eltelkintve a nietzschei Jézus-ábrázolás tüzetesebb vizsgálatától, s csak az „idióta” fogalmára fókuszálva, a következőket emelhetjük ki a Megváltó

³⁰ Vö. *Epikuros legfontosabb tanításai*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1994. Kövendi Dénes és Sárosi Gyula fordítása.

³¹ F. W. Nietzsche: *Ecce homo – Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Göncöl, Budapest, 2003. 24. o. Horváth Géza fordítása.

³² Vö. AK. 20. o.

³³ AK. 48. o.

pszichológiájából: Jézus, mint láttuk, idiótaként, fiziológiai okból kifolyólag, mindennemű külső realitástól elfordul, s egy sajátos, benső világba menekül. Nietzsche két fontos momentumot kapcsol e benső, lelki világban éléshez: az egyik az, hogy Jézust antirealista szimbolistának tartja, aki csakis a legbensőbből beszél, s így szavai nem szó szerint értendők, hanem pszichológiai szimbólumok, melyek szellemi-spirituális síkon nyerik el jelentésüket. A benső valóságban élés másik fontos folyománya pedig, hogy Jézus – mivel nem érintkezik a szilárd, anyagi, külső realitással, és nincs fogalma az időről és térről sem – képtelen a tagadásra,³⁴ de pont e képtelensége miatt szembe is kerül a külső realitással. Minden tudása és egyedüli realitása az Örömhírben áll: abban, hogy minden distancia eltöröltetett, s a határok nélküli szeretet megélésével teremthető meg önmagunkban az Isten Országa; – a világ felé azonban tiszta balgasággal viszonyul. E világtalan idióta nem ismeri a kultúrát, az államot, a társadalmat, a „világot”, nem harcol ellenük, s nem is tagadja őket. Épp a tagadás az, ami lehetetlen számára, ahogyan a különbségtétel, az ellenállás és a védekezés is.

A jézusi idiotizmus eme apolitikus jellege miatt a Nietzsche-kutatók egy része – főként azok, akik kétségbe vonják, hogy Nietzsche olvasta *A félkegyelműt* – az „idióta” fogalom eredeti görög jelentéséhez, az „önmagára irányultsághoz”³⁵ visszanyúlva Jézus idióta voltának lényegét a politikátlan-ságban látják. Harry Neumann szerint például Nietzsche kifejezetten ebben az ősi, politikai értelmében használja az „idióta” szót, érzékeltetve ezzel Jézus radikális apolitikusságát, mindenki felé való nyitottságát, elfogadását, mivel semmi sem idegen tőle, hiszen elveszítette a képességet annak a megkülönböztetésnek a tapasztalatára, ami a politika lényegét adja: a megkülönböztetést barát és ellenség között, a saját és az ezzel szembenálló között. Jézus számára nem létezik ellenség, és ezért nem létezik politika sem, Jézus így olyan értelemben idióta, mint politikátlan magánszemély.³⁶ Az „idióta” fogalom eme jelentését támasztja alá az a hagyatékban maradt jegyzet is, amelyben Nietzsche úgy jellemzi Jézus eredeti kereszténységét, mint az állam megszüntetését, mivel nem tesz különbséget honfitárs és idegen közt, s ami

³⁴ Ugyan korábban, a 27. pontban Nietzsche még úgy mutatja be Jézust, mint szent anarchistát, lázadót és politikai bűnözőt, ami éles ellentétben áll a teljesen politikátlan Megváltó típusával, de később, a 40. pontban feloldja e feszültséget, a politikai értelmezést a típus utólagos félreértésének tekintve, holott Jézusból épp a lázadás, az ellenszegülés hiányzott. Vö. AK. 66. o.

³⁵ Bakos Ferenc: *Idegen szavak és kifejezések kéziszótára*. Akadémiai, Budapest, 2002. 332-333. o.

³⁶ H. Neumann: „The case against apolitical morality: Nietzsche’s interpretation of the jewish instinct.” In. *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1985. 29-46. o.

csak a legmagánjellegűbb létformaként lehetséges, tökéletesen apolitikus társadalmat feltételezve.³⁷ Dibélius pedig, azon kevesek közé tartozva, akik nem gyanakodnak dosztojevszkiji hatásra, azzal magyarázza Jézus idiótaként való megnevezését, hogy bár az „idióta” kifejezés a német nyelvben elsősorban orvosi jelentést hordoz, ám a 18-19. sz.-ban több szerzőnél is előfordul a szó 'laikus, képzetlen, kultúrán kívül álló' jelentésben, Nietzsche-nek pedig a szónak épp erre az értelmére volt szüksége. Így az „idióta” nietzschei szóhasználatban rendre olyan személyt jelöl, akiből hiányzik valami, ami a teljes emberi léthez szükséges, legyen az akár a tudományhoz, művészethez, a realitás bármely szegmenséhez való viszonyban vagy az életösztönben meg-lévő hiány: a filiszter és a dekadens az idióta. Így Jézus idiotizmusa a való-sággal, az állammal, a kultúrával szembeni idegenségét rejtí magában.³⁸

Az „idióta” apolitikus magánemberként való felfogása képezi a szakiroda-lomban az egyik szélső pólust, a másikat pedig a szó fiziológiai, sőt, pszicho-patológiai értelmezése, ami az „idióta” orvosi jelentésén alapszik. E felfogást képviseli többek között A. Urs Sommer is, aki, kiindulva abból, hogy Nietzsche Jézus típusát egy kóros fiziológiai esetből vezeti le, s így a típus alapfeltétele a fiziológiai dekadencia, *Az Antikrisztus* Jézus-képére a Megváltó fiziológiája elnevezést tartaná helyénvalónak, melyben Nietzsche Jézusa patológiai érte-lembe vett idióta.³⁹

Meglátásom szerint Jézus idiótaként való megjelölésében benne rejlik a szónak mind a politikai, mind az orvosi értelme, de egyikre sem lehet leszűkí-teni a típust. Az „idióta” titulus olyan komplex fogalom, mely az előbbieken vázolt jelentéseken túl még valami többletet is magába foglal – ezt világítja meg a Miskinnel való párhuzam. Hogy a Megváltó mintája Dosztojevszkij regényhőse lehetett, az *Az Antikrisztus* 31. és 32. pontja alapján nagyon valószínű. Itt Nietzsche Jézust különös figurának, érdekes décadent-nek nevezi, az Evangéliumok világát pedig orosz regénybe illőnek, melyben „a társadalmi számkivetettség, az idegbántalom és egyfajta 'gyerekes' idiotiz-mus ad egymásnak randevút.”⁴⁰ Véleményem szerint e három tényező együt-teséből áll elő az idióta mivolt: ebben benne rejlik mind az *apolitikus* (társadalmi számkivetettség), mind az *orvosi* jelentés (idegbántalom), mind a *miskini* többlet (*gyerekesség*). Ahogy a Megváltó, úgy Miskin is kívül áll a társadalmon, epilepsziásként közel került a félkegyelműséghez, és testileg-lelkileg is gyermeki. Nietzsche nem véletlenül Dosztojevszkijt tartja annak,

³⁷ F. W. Nietzsche: *A hatalom akarása – Minden érték átértékelésének kísérlete*. Cartaphilus, Budapest, 2002. 101-102. o. Romhányi Török Gábor fordítása.

³⁸ Dibélius, 65-67. o., 69. o., 73. o.

³⁹ Urs Sommer, 287-296. o.

⁴⁰ AK. 51. o.

aki képes lenne megérteni Jézusban „a kifinomult, a beteges és a gyerekes ilyesfajta elegyének megkapó varázsát,”⁴¹ hiszen az orosz író által formált alak is épp ezekkel a jelzőkkel írható körül. Érdekes, hogy Nietzsche mennyire hangsúlyozza a típus – Miskinre is jellemző – beteges és gyerekes⁴² voltát, itt is megadva a fiziológiai alapot. E szellemibe visszahátrált gyermekességet ugyanis ismét csak egy kóros, dekadens jelenségre vezet vissza: az elhúzódo és a test kifejlődését késleltető pubertásra mint a degeneráció kísérőjelenségére.⁴³ Ez a gyermeki létben való megrekedés Miskin személyiségében is fontos szerepet kap, mely, mint a már idézett hagyatékbeli jegyzet mutatja, nemcsak a nemi érettség elmaradását jelenti, de a férfias-harcias ösztönök hiányát is. Miskinnél ez a gyerekeség szoros kapcsolatban van epilepsziás voltával, s úgy vélem, e betegségnek igen fontos szerep jut a Megváltó pszichológiájában is. Ugyan *Az Antikrisztus* Jézus-képében Nietzsche nem említi az epilepsziát, de a jegyzeteiben többször is epilepsziásnak nevezi Jézust,⁴⁴ ahogy az idézett feljegyzésben is az epileptikus neurozissal magyarázza a típus gyerekeségét. Hogy megértsük, milyen adalékot nyújt ez a gyerekes-epileptikus jelleg a Megváltó idióta voltához, vizsgáljuk meg közelebbről Dosztojevszkij regényhősét!

Dosztojevszkij a következő célkitűzéssel írta meg *A Félkegyelműt*: „egy tökéletes szépségű embert szeretnék ábrázolni. (...) Csak egy tökéletesen szép személyiség van a világon: Krisztus.”⁴⁵ Az író vallásossága döntően Krisztus-centrikus:⁴⁶ azon meggyőződése, hogy Krisztus a tökéletes erkölcsi példakép, még istenhiténél is erősebb: „ha valaki bebizonyítaná, hogy Krisztus nem egyenlő az igazsággal, (...) akkor én inkább Krisztussal kívánnék maradni, mintsem az igazsággal.”⁴⁷ Krisztus testesíti meg számára az örök emberi ideált, mely felé törekednünk kell, s e krisztusi szépségnek mint legfőbb erkölcsiségnek az ábrázolására tett kísérlet Miskin figurájának megalkotása. Három minta összegyűrásából áll elő a herceg karaktere: forrásai Krisztus,

⁴¹ AK. 51. o.

⁴² Érdekes módon, ha más gondolati közegben is, de Jézus éretlensége szóba kerül már a *Zarathustrában* is. Vö. F. W. Nietzsche: *Így szólt Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Osiris-Gond, Budapest, 2004. 92. o. Kurdi Imre fordítása.

⁴³ AK. 53. o.

⁴⁴ Így pl. egy 1887. nov. és 1888. márc. közti töredékben, amikor Assisi Ferencről írja, hogy „neurotikus, epilepsziás látnok, mint Jézus.” *A hatalom akarása*, 106. o.

⁴⁵ F. M. Dosztojevszkij: *A félkegyelmű*. Európa, Budapest, 1981., Utószó. Makai Imre fordítása.

⁴⁶ N. Grillaert: *What the God-seekers found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance. Studies in Slavic Literature and Poetics*. Vol. L. Rodopi, Amsterdam – New York, 2008. 54. o.

⁴⁷ F. M. Dosztojevszkij: *Tanulmányok, levelek, vallomások*. Magyar Helikon, Budapest, 1972. 461. o.

Don Quijote és a „Krisztusért szent balgatag” típusa.⁴⁸ A szent félkegyelmű vagy szent balgatag a szentség egy sajátosan ortodox formája: nagy jelentősége van az orosz néphitben, és az orosz irodalomban is kedvelt téma. Az egyszerre csodált és gúnyolt-kirekesztett szent bolond – Miskinre is érvényes – jellemzői az önmegtagadás, béketűrés, részvét, gyermeki ártatlanság, bölcsesség a krisztusi szeretet hirdetésében, de a világi dolgokban való járatlanság, s a szent bolond típusához kapcsolt betegség az epilepszia, amire a 19. sz.-ban úgy tekintettek, mint az idiotizmus egy formájára.⁴⁹

A szelíd, alázatos, gyermekien őszinte és naiv, tisztaszívú és testileg is ártatlan, magát az anyagi világban idegennek érző, a gyermekek társaságát kedvelő, mindenki felé megkülönböztetés nélküli nyitottsággal, jón-rosszon túli szeretettel forduló, mindenkit békéltető, mindenkinek megbocsátó, a rossz embert is szerető Miskin a Krisztusnak tulajdonított tökéletes kereszténység képviselője Dosztojevszkij regényében. Valóságidegensége, az anyagi világban való ügyetlensége miatt Don Quijote mintájára szeretetteljes elnézéssel vegyes elutasítást vált ki környezetéből: egyesek tisztelik, mások nevetséggé és gúny tárgyává teszik, de általános értetlenséggel veszik körül. Ehhez járul az epilepsziája miatt félkegyelműnek tartott herceg kirekesztettsége, magánya; csak a lélek világában van otthon, látnoki intuícióval lát bele mások lelkébe, s néha jövőjébe is. A testileg is gyerekes Miskin jellemét és emberi kapcsolatait nagyban meghatározza betegsége: orvosa szerint a herceg csak látszatra felnőtt, de értelmi-lelki fejlettség tekintetében megmaradt gyermeknek⁵⁰ – az epilepszia mint egyfajta idiotizmus tehát, ahogy Nietzsche Jézusánál, úgy Miskinnél is infantilizmussal társul. Mint a hagyatékbeli jegyzetben láthatuk, Nietzsche a gyermeki visszamaradottságot és a férfias – nemi és harcias – ösztönök hiányát az epilepsziához köti Jézus típusában. Mindez Miskinre is érvényes, aki azt mondja magáról, „én nem vehetek el senkit se, mert beteg vagyok”⁵¹, és aki „eltűr egy pofont, és nem hívja ki párbajra a sértőt.”⁵²

Miskin és a Megváltó ezen közös fiziológiai vonásán – az *epilepsziához társuló gyerekességen* és a *férfias-heroikus ösztönök hiányán* – túl azonban van még egy olyan lényegi momentuma Miskin betegségének, mely nagy hatással lehetett a nietzschei Jézus-képre. Arról a *misztikus-eufórikus élményről* van itt szó, melyet Miskin az epilepsziás roham előtt él át, s aminek alapja

⁴⁸ Havasi Ágnes: *Dosztojevszkij szentjei. A pozitív szépségű hősök ortodox egyházi eredete.* L'Harmattan, Budapest, 2008. 13. o.

⁴⁹ F. Wigzell: „Dostoevskii and the Russian folk heritage.” In: *The Cambridge Companion to Dostoevskii.* Cambridge, 2004. 21-46. o.

⁵⁰ H. Troyat: *Dosztojevszkij.* Filum Kiadó, Budapest, 1997. 297. o.

⁵¹ *A félkegyelmű*, 50. o.

⁵² *A félkegyelmű*, 181. o.

a szintén epilepsziában szenvedő író saját élménye: „ő maga elmondta és epilepsziás hőseivel (Miskin herceggel, Kirillovval) is elmondatta, hogy ’néhány pillanatig olyan boldogságot érzek, amelyhez fogható normális állapotban nem létezik, és amelyről egészséges embernek fogalma sem lehet. Teljes harmóniát érzek magamban és az egész világban, és ez az érzés olyan erős, olyan édes, hogy néhány ilyen átszellemült másodpercért nem kár odaadni tíz évet az életünkből, vagy akár az egész életet.”⁵³ Ugyanilyen eufóriát él át a roham előtt Miskin is: ilyenkor „mintegy fény gyúlt az agyában, és (...) megfeszült az egész életerejé. Életérzése, öntudata szinte megtízszereződött (...). Elméjét, szívét rendkívüli fény világította be; mintha egy csapásra lecsillapodott volna minden vigalma, kétsége, nyugtalansága, és feloldódott volna valami derűs és harmonikus örömmel, reménnyel, értelemmel és a végső ok ismeretével teli magasztos nyugalommal.”⁵⁴ Az orvosi szaknyelvben epilepsziás aurának nevezik ezt a rohamot megelőző állapotot, melyben a beteg egészen különös érzéseket is átélhet, ritkább esetben eufóriát is, habár az itt közölt auraléírás orvosi szempontból is egyedülállónak mondható.⁵⁵ Mind az aura, mind maga az epilepszia olyan módon formálja Miskin jellemét, hogy az hozzá járul a herceg nietzschei értelemben vett idióta voltához. Ilyen tényező a már említett apolitikus-befelé forduló világtalanság, mely az epilepsziás beteg kirekesztettségével, a betegséghez fűződő negatív sztereotípiákkal hozható összefüggésbe, a testi-szellemi infantilizmus és az ehhez köthető, epilepsziásoknál valóban létező hiposzexualitás,⁵⁶ szexuális közömösség is. Amikor tehát Nietzsche a gyerekességről és a nemi ösztönök kifejeletlenségéről vagy a befelé fordulásról beszél az epilepszia kapcsán, ott valós fiziológiai jelenségeket ír le. S itt kell megemlítenünk, hogy a 19. sz.-ban nemcsak az elmebetegséget kötötték – téves módon – az epilepsziához, hanem egyfajta személyiségváltozást is, melyet a mai orvostudomány is elismer: ez a Geschwind-szindrómának nevezett epilepsziás személyiségtorzulás, melynél megfigyelhető a hipermoralitás, a vallásosság, a fokozott igazságkeresés és a filozófiai érdeklődés.⁵⁷ Ez a személyiségkép is szerepet játszott Miskin és a Megváltó-típus ábrázolásában.

Látható tehát, hogy az epilepsziához számos olyan fiziológiai-pszichológiai jelenség társul, melyeket felőle az „idióta” fogalom és a szent félkegyelmű

⁵³ Bakcsi György: *Dosztojevszkij*. Gondolat, Budapest, 1970. 90. o.

⁵⁴ *A félkegyelmű*, 305. o.

⁵⁵ Rajna Péter: *Kiválasztottak, megszállottak, nyavalyatorítottak. Epilepszia a szépprózában*. MultiArt, 2007. 123. o.

⁵⁶ Halász Péter: *Epilepsziás tünetegyüttesek. Diagnosztika, terápia és pszichoszociális vonatkozások*. Springer Kiadó, Budapest, 1997. 60. o.

⁵⁷ Halász, 64. o.

típusa, de amit különösen ki kell emelnünk a Miskin-Jézus párhuzam esetében, az az eksztatikus aura megvilágosodásszerű élménye. Miskin számára ezek a roham előtti pillanatok, melyekben egy időtlen harmóniát él át, olyan határtalan boldogságot adnak, amiért egész életét odaadná. Igen érdekes a herceg azon eszmefuttatása, melyben e megvilágosodásszerű élmény igazságértékét vizsgálja: habár belátja, hogy a legmagasabb rendű életérzés ezen felvillanása, mivel betegség, azaz a szabályszerű állapot felborulása, nem lehet valami magasabb rendű lét, hanem épp a legalacsonyabbhoz kell sorolni. „Ámde végül mégis erre a rendkívül ellentmondásos következtetésre jutott: 'Mit számít, hogy ez betegség? Hát mi van abban (...), hogy ez nem normális feszültség, ha maga az eredmény (...) a harmónia, a szépség legfelső fokának bizonyul, és megadja a teljességnek, az egyensúlynak, a kiengesztelődésnek és az élet legfelsőbb szintézisével való, ujjongó, imádságos egybeolvadásnak mindaddig (...) sosem sejtett érzését?’”⁵⁸ Miskinnek ezt az egység-élményét, az élet végső szintézisébe való bepillantást Hermann Hesse mágikus élménynek nevezi, melynek során Miskin „képes a világon mindenkel azonosulni, együtt érezni, képes mindent megérteni és elfogadni,”⁵⁹ mert ebben az eufórikus teljesség-élményben „mindenre igen mondatik, (...) minden gondolat és annak ellentéte is igaznak tűnik.”⁶⁰ Ebben a végső szintézisben az ellentétek egybeolvadnak: az a mágikus bölcsesség, mellyel a roham előtti belső fény megvilágosítja Miskint, nem más, mint az ellentétek egysége, a mindent magába ölelő teljesség látomása; – a jón és rosszon túli látásmód. Akárcsak Miskin és maga Dosztojevszkij, úgy Kirillov, az *Ördögök* epilepsziás szereplője is ezt az egységet éli át eksztatikus aura-élménye során: olyan mindent igenlő, örök harmóniát érez, mely az ember fizikai valójában nem is viselhető el tovább néhány másodpercnél, de ez az érzés olyan örömteli, hogy felér az egész élettel.⁶¹ Tekintve, hogy *A félkegyelmű*vel ellentétben az *Ördögöket* Nietzsche bizonyíthatóan olvasta, és Kirillov aura-leírását ki is jegyeztelte, C. A. Miller az epilepszia és az eufórikus egység-élmény Jézus-képre gyakorolt hatásánál nem Miskint, hanem Kirillovot tartja az idiótatípus mintájának.⁶² Véleményem szerint a Kirillovval vonható párhuzam a

⁵⁸ *A félkegyelmű*, 305. o.

⁵⁹ H. Hesse: „Gondolatok Dosztojevszkij *A félkegyelmű* című művéről.” In. Uő.: *Pillantás a káoszba. Tanulmányok*. Cartaphilus, Budapest, 2000. 7-17. o. Id. 12. o. Vég Edina et al fordítása.

⁶⁰ Hesse, 12-13. o.

⁶¹ F. M. Dosztojevszkij: *Ördögök*. Jelenkor, Pécs, 2005. 641-642. o. Makai Imre fordítása.

⁶² C. A. Miller: „The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky's 'Man-God' in Nietzsche's Notebooks.” In. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd. 4. De Gruyter, Berlin – New York, 1975. 165-226. o.

Miskinével azonos aura-élményben keresendő, azonban, egyetértve P. Stellinóval, úgy vélem, a Megváltó idióta voltához kapcsolt gyerekesség csak *A félkegyelmű* hatásával magyarázható.⁶³

Akár Kirillov, akár Miskin auraleírását vesszük alapul, mindkettő összefüggésbe hozható a Megváltó pszichológiájával, és újabb adalékot szolgáltat az „idióta” fogalom jelentéséhez. Kirillov és Miskin örömteli egység-élménye, mely az örök harmónia, nyugalom és derű érzetével, a végső ok ismeretével, az élet legfelsőbb szintézisének megértésével és átélésével jár együtt, megfeleltethető annak a pszichológiai szimbólumként felfogott Mennysországnak, melyet Jézus önmagában hordoz. Nietzsche Jézusa ugyanis világtalan idiótaként, aki csak a benső valóságban él, és nincs fogalma az időről, s így a fizikai halálról sem, Isten országát nem túlvilági boldogságként hirdeti, hanem benső állapotként, a szív tapasztalataként éli azt. Jézus eredeti kereszténysége ennek az egységnek, teljességnek a tényleges megélése a megkülönböztetés nélküli, mindenki, mint Isten gyermeke felé egyenlően áradó, jón-rosszon túli szeretet gyakorlatában, melynek ajándéka a szív Mennysországa; az Örömhír az, „hogy nincsenek többé ellentétek.”⁶⁴ A bűn fogalmának megszüntetése, a rossz emberre is kiterjedő szeretet, minden ember, és Isten és ember lelki egységének átélése jelenti itt azt a mindent igenlő, az ellentéteket egybeolvasztó szintézist, amibe Dosztojevszkij szereplői bepillantást nyernek eksztatikus egység-élményük során. A Kirillov és Miskin által átértett örök harmónia és végső szintézis párja így a Megváltó pszichológiájában a szív Mennysországa mint evilági, benső boldogság és a jón-rosszon túli szeretet gyakorlata. S ahogy Miskinnél, úgy Jézusnál sem valamilyen racionális tudás eredménye az ellentétek felett álló végső egység felismerése. Miskinnél a benső fénnel kísért egység-élmény boldogsága egyben annak igazságát is jelenti. Hasonlóan a Megváltó bizonyítékai is „benső ’fények’, benső öröme-érzések és önigenlések, hamisítatlan ’erő-bizonyítékok.’”⁶⁵ Mint láttuk, Miskin akkor sem kételkedik ezen teljesség-élmény igazságában, ha az egy betegség folyamánya. Dosztojevszkij maga is ebben az eufórikus állapotban átélt igazságot tartja az élet értelmének: hite szerint az ember erkölcsi fejlődésének célja az individuális elkülönültség megszüntetése, az ego egybeolvadása a mindenséggel, mely a felebaráti szeretet gyakorlatában fejeződik ki.⁶⁶ Az író

⁶³ P. Stellino: „Jesus als 'Idiot.' Ein Vergleich zwischen Nietzsches *Der Antichrist* und Dostojewskijs *Der Idiot*.” In: *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa. Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Bd. 14. Akademie Verlag, Berlin, 2007. 203-210. o. Id. 205. o.

⁶⁴ AK. 53. o.

⁶⁵ AK. 54. o.

⁶⁶ S. Cassedy: *Dostoevsky's Religion*. Stanford University Press, Stanford, California, 2005. 119. o.

szerint azonban erre az ego határait feloldó szeretetre csak Krisztus képes, az erkölcsi eszménykép, az ember csak törekedhet erre, s ez a szüntelen törekvés a legfőbb feladata.⁶⁷ A földi élet azonban az ego birodalma, ahol az, aki megpróbálja feladni saját individuális határait, ahogy ezt Miskin is teszi, nemcsak eszményinek, de idiótának is minősül, mert az anyagi életben szükség van az elkülönült Énre.

Ugyanez az egótlan, kizárást és távolságot feladó szeretet, egység-élmény és önfeladás fejeződik ki a Megváltó életgyakorlatában: az ellentéteket eltörölő, a határokat feladó szeretet „a 'személy' tilalmas fontoskodása elleni merénylet.”⁶⁸ Mivel Isten országa itt a lelki, benső valóságban jön létre, a szeretetgyakorlat pedig kizár minden ellenségeskedést, így az „idióta” fogalom ezen további jelentésaspektusa, az *éntelenség*, a *jón-rosszon túli szeretetben kifejeződő egység-élmény* összefügg a Megváltó pszichológiájának már tárgyalt két fő elemével, az ellenállásra való képtelenséggel és a benső valóságba meneküléssel, melyek azonban, mint láttuk, egy kóros fiziológiai jelenség következményei. Hasonlóan az éntelenség élménye, még ha Dosztojevszkij felfogásában erkölcsi ideál is, mégis abnormális állapot, ahogy ezt Miskin is elismeri: a normális állapotból való kilépést fejezi ki az élmény betegséghez kötöttsége, ami miatt Miller úgy véli, hogy az örök harmónia érzése patológiás jelenség.⁶⁹ Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy bár súlyos esetben az epilepszia valóban okozhat szellemi visszamaradottságot,⁷⁰ Stellino felhívja arra a figyelmet, hogy maga Dosztojevszkij sem csak fiziológiai jelentést tulajdonít az „idióta” szónak, amiről a regényszöveg is árulkodik.⁷¹ Miskin ugyanis, akit a gyakori rohamok szinte félkegyelművé tettek, a gyógykezelés (a regény cselekménye) előtt rosszabb állapotban volt, a történet végére pedig újra félkegyelmű lesz⁷² – vagyis a közbülső állapotban nem az, s ezt Miskin tudja is magáról. Tehát az „idióta” a regényben nem azonos jelentésű az elmebetegséggel, ugyanakkor, ahogy Dosztojevszkij írja, az idiotizmus a roham előtti magasztos pillanatok következménye. A dosztojevszkiji szóhasználat tehát azt mutatja, hogy az „idióta” fogalom közvetlenül összefügg az epilepsziával, de nem pusztán fiziológiai jelentése van: magába foglalja azt az magasrendű élményt, amit Miskin ugyan betegsége folytán él át, de az túlmutat a pusztá fiziológián. Véleményem szerint a Megváltó pszichológiájában Nietzsche az „idióta” fogalmat ebben a dosztojevszkiji jelentésben

⁶⁷ Cassedy, 128. o.

⁶⁸ *A hatalom akarása*, 84. o.

⁶⁹ Miller, 220. o.

⁷⁰ Máté Gabriella: *Egy zsarnok betegség*. GARBO Kiadó, Budapest, 7. o.

⁷¹ Stellino, 209–210. o.

⁷² *A félkegyelmű*, 39. o., 660 o.

használja: összefüggésben az epilepsziával, de meg is haladva a tisztán fiziológiai értelmét. Az epilepsziás Miskin mintájára elgondolt Jézus idiotizmusa így igen összetett jelentésű fogalom: magába foglalja mindazt a jellemvonást, melyet Dosztojevszkij szent félkegyelműje felmutat. Ilyen vonás a gyerekesség, a nemi-harcias ösztönök hiánya és az értelenség, az ego határait eltörő szeretet. Ezen személyiségjegyek az idióta mivoltának az epilepsziához társuló, Miskintől kölcsönzött elemei, melyek hozzáadódnak az „idióta” politikai és orvosi jelentéséhez.

Dosztojevszkij a legmagasabb rendű életérzésnek és az erkölcsi fejlődés céljának tartja a Miskin által átélt egység-élményt és az általa képviselt szeretetgyakorlatot. Nietzsche is Jézus életgyakorlatát jóval többre értékeli a későbbi kereszténységnél, és elismerően ábrázolja azt. Azonban minden értékessége dacára Jézus szeretetvallását Nietzsche, mint láttuk, egy kóros fiziológiai jelenségre vezeti vissza. A Megváltó egész pszichológiájának meghatározó törekvése a szenvedés előli menekülés, ami Nietzsche szerint dekadens törekvés,⁷³ a gyengék útja, akik nem képesek az élethez való igénylő viszonyulásra, mely a szenvedés vállalását is magába foglalja. Jézus ugyan felette áll a kereszténységnek tulajdonított ressentiment-nek és a morál nevében végrehajtott valósághamisításnak, ahogy a legkevésbé sem idiotának, mint inkább zseninek tartott Pál⁷⁴ gyűlölködő agyafúrtságának is. Hiányzik viszont belőle a hatalom akarása, a Nietzsche által olyannyira értékelt erő, harciasság és büszkeség, a távolságot feladó szeretet pedig szemben áll a nietzschei előkelő értékkel, a távolság pátoszával. Az idióta Megváltó mint sajátos décadence-típus által képviselt értékek tehát nem esnek egybe Nietzsche értékrendjével, ám ez nem akadályozza meg Nietzschét abban, hogy tiszteletteljes rokonszenvvel ábrázolja az idióta-típust.

⁷³ Vö. AK. 25. o.

⁷⁴ Jézus mint az éntelen szeretet idiotája éles ellentéte Pálnak, a gyűlölet zsenijének. Vö. AK. 69. o.

AZ ELSZABADULT RÁCIÓ MÍTOSZA – HAJNAL ISTVÁN MODERNITÁSKÉPE

KOVÁCS GÁBOR*

Hajnal István munkásságának vezérmotívuma a szociológiai módszernek és látásmódnak a történelemtudományba történő beemelése, egyfajta történet-szociológia megteremtése volt. Ez kifejezetten polemikus szándékkal történt: a szellemtörténeti vagy éppen filozófiai szemléletmódot alkalmatlan instrumentumnak tartotta történeti problémák megközelítésére. Azonban az életművet csak felületesen ismerők számára sem lehet kétséges, hogy strukturalista ihletésű koncepciója háttérben egy határozott filozófiai antropológia és egy arra épülő karakteres történet-filozófia húzódik meg.

A hajnali teória maga egy objektivációs elmélet; erre épül rá az antropológia és a történelemfilozófia. Vázlatosan ez a következő: az ember mindenkéltől eszközkészítő, anyagi és szellemi instrumentumokat előállító lény. Ezek az eszközök a természet anyagának tárgyiasítása révén létrejövő olyan objektivációk, amelyek az emberi élet formáiként léteznek. Ezekből szerkezetek, struktúrák épülnek fel. A struktúráképződés menete konstituálja az emberiség történelmét. Az egymást követő emberi társadalmak strukturálisan különböznek egymástól. A történetiség tehát struktúratörténet. Ezzel szemben a struktúrákat létrehozó emberi lények természete Hajnal szerint lényegében ahistorikus: az egymást követő struktúrákban az „örök emberi” nyilvánul meg, jöllehet mindig más és módon. A történeti folyamat maga az ahistorikus módon létező változatlan szubjektum.

Szellemi és anyagi objektivációkat létrehozó homo faberként az ember történeti lény, ezzel szemben észhasználó állatként, animal rationale-ként kívül áll a történelmen. Ám ennél többről is szó van itt. Nem véletlenül használtam az imént az észhasználó állat kifejezést. Hajnal több ízben explicit módon kifejti azt, hogy az ember az értelme révén nemhogy nem emelkedik ki az állatvilágból, hanem éppenséggel ez a specifikusan emberinek tartott tulajdonsága az, ami miatt csak egy a sok állatfaj közül. A ráció biológiai adottság:

* A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet fő-munkatársa.

nem más, mint az élő szervezetekre általános módon jellemző önfenntartási ösztön egy sajátos változata, az emberi faj genetikai örökségének része. Ebben a koncepcióban gyökerezik az „ösztönszerű racionalizmus” szándékosan paradox fogalomösszetétele. Maga Hajnal a következőképpen fogalmaz: „Ha élesen akarnánk kifejezni a dolgot, azt mondhatnánk, hogy ha az ember csupán észére bízta volna a sorsát, mindmáig állat maradt volna. Az üres, számító, érdekre törő racionalizmus: határos az ösztönös állatisággal.”¹

Provokatív megfogalmazás, nem vitás. Szándékosan az. Hajnal szerint az ember objektivációs képessége az, amely alapvetően elválasztja őt az állatvilágtól. Nemcsak a fiatal Marx felfogása juthat itt eszünkbe, hanem Hannah Arendt *The Human Condition* című könyvének egy némely gondolatmenete is.² Hajnal nemigen rejtí véka alá, hogy ez az emberkép kifejezetten a modernitás autonóm, észhasználó individuumának kritikája akar lenni.

Az objektivációs képesség az, amely megszeli, humanizálja az állati racionalitást. Az emberi kéz munkája révén születő objektivációk korlátok közé szorítják az emberi önérdek gátlástalan és pusztító érvényesülését. Az egyének az általuk teremtett struktúrákon keresztül lépnek viszonyba környezetükkel és egymással; ennek mikéntjét, a struktúrákhoz való viszonyulás határozza meg. Ez vagy *szokásszerű*, vagy pedig *okszzerű*. Nem nehéz rájönni arra, hogy Hajnal ezt az oppozíciós jellegű fogalompárt attól a Max Weber-től veszi át, akinek modernizációs teóriáját – amelyben a puritán munkaetika alapvető szerepet játszik – szellemtörténeti magyarázatnak tekinti, s mint ilyet vehemens kritikával illeti. Mindazonáltal a szokásszerű és okszerű valójában nem más, mint a tradicionális és célracionális viselkedés weberi fogalmainak sajátosan hajnali magyarítása. Ezeket a terminusokat Hajnal a történeti anyag rendezésére szolgáló funkcionális viszonyfogalmakként vezeti be, ám a későbbiekben határozottan normatív jelentéstartalommal használja őket.³ Ezekkel a társadalomszerveződés egymással szembenálló két alaptípusát írja le; kifejezetten oppozíciós fogalomként használja őket. Ezek tulajdonképpen ideáltípusok, s egy társadalom attól függően szokásszerű vagy okszerű, hogy melyik társadalomszervező módszer jut benne domináns szerephez.

¹ A gépkorszak kialakulása. (1944) In. Hajnal István: *Technika, művelődés*. Tanulmányok. (A továbbiakban: *Technika...*) Budapest, História-MTA Történettudományi Intézete, 1993. 312. o.

² Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1968. 284. o.

³ Kerékyártó Béla: „Fejlődéstörténet és kordiagnózis. Hajnal István és a modernség problémái.” In. *Századvég* 1997. 1. 98. o. A tanulmány témánk szempontjából azért lényeges, mert a szerző nyomatékosan hangsúlyozza Hajnal történelemszemléletének a korabeli kultúrkritikával fennálló rokonságát.

A szokásszerű társadalomban a szellemi és anyagi struktúrákhoz való viszonyulás nem az egyéni céloktól és törekvésektől függ, hanem a korábbi generációk által áthagyományozott szokások függvénye. Ez a fajta társadalomszerveződés a földművelő paraszti társadalmak sajátja: ezeknek ideáltípusa a középkori európai társadalom, de ehhez a típushoz tartozik India és Kína premodern társadalma is. Ezekben a társadalom strukturális alapja a parasztság.

A racionalizmusra épülő társadalomszervezés ideáltípusa az antik római, amelyben a politika, a pénz és a fegyver racionalizmusa brutális hatékonysággal a maga képére formálja az egész társadalmat.⁴ A kifinomult római civilizáció látványos teljesítményei Hajnal szerint csupán látványos díszletek, melyek mögött egy szűk katonai-politikai-szellemi elit a maga hasznára, önző érdek-racionalizmussal kisajátítja a társadalom által előállított anyagi és szellemi javakat. Az antik civilizációnak Hajnal teóriájában történelmileg egyetlen pozitív funkciója van: előkészíti talajt az őt követő középkori társadalomfejlődés számára⁵

Az antikot követő kora középkori európai társadalom domináns szervező elve a szokásszerűség, szerkezete erősen hierarchikus, de az egyébként nagyon egyenlőtlen társadalmi pozíciókat elfoglaló csoportok egy jól működő társadalmi organizmus funkcióteljesítő egységeiként működnek. Mélyen demokratikus társadalmak ezek – mondja Hajnal –, jóllehet természetesen nem politikai értelemben.⁶ Strukturális, elemi demokrácia volt ez, amelyben a vezető funkciókat birtokló nemesség és papság nem kizsákmányoló elitként telepedett rá a társadalomra, hanem társadalmi kiváltságaiért valóságos ellenszolgáltatást nyújtva, organikus módon, mintegy növényként nőtt ki a társadalom széles alapzataként funkcionáló parasztságból.⁷ Hajnalnak ez a középkor-értelmezése feltűnően emlékeztet Oswald Spengler teóriájára. De erről majd később. A lényeg az, hogy Hajnal szerint a középkorban a társadalom minden viszonylatát átszövő szokásszerűség megakadályozta a társadalomnak csoportérdekek által motivált, racionális eszközökkel és módszerekkel történő átszervezését.

A középkori társadalom alapvető pozitívuma abban a tényben rejlett, hogy mindenki egzisztenciája szokásszerű garanciákkal volt körülbástyázva. Ám ez az egzisztencia nem a modernitás által teremtett individuum létlehetőségeit és személyes életterét jelentette. Hajnal ember, közösség és természet

⁴ A technika fejlődése. (1937) In. *Technika...* 148. o.

⁵ Hajnal István: *Az újkor története*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988. 34. o.

⁶ Rádióelőadás 1947. I. 13. In. *Technika...* 391–392–393. o.

⁷ Munkaszervezet, technika és demokrácia az európai fejlődésben. 1947. I. 13. In. *Technika...* 393–394. o.

organikus egybeszerveződésének arra a módjára gondol, amelyben a közösségi kapcsolataiba beleszótt egyén mind közösségéhez mind pedig a természethez személyes munkáján keresztül viszonyul.⁸ A lényeg az, hogy a kiindulópont nem az egyén célracionális cselekvése. Az embertársakhoz és a természethez való viszonyulást egyaránt a szokások, illetve az elvégzendő munka, végső soron a társadalmi objektívációk szabják meg. Ennek azonban ára van: az egyén kénytelen alkalmazkodni a társadalmi struktúra objektíválódott szabályrendszeréhez, ám Hajnal szerint az adott társadalmi mátrixban ezt nem éli meg kényszerként.

A koncepció a már érintett hajnali antropológiából fakad, mely szerint az emberi létehetőségek kiteljesítése, az emberi személyiség tartalmának kibontása, illetve gazdagítása kizárólag a munka révén lehetséges. Ám ennek a munkának: az emberi életet kiteljesítő tevékenységnek kell lennie, olyannak, amely a természeti anyagot dolgozza fel aprólékosan szeretetteljes odafigyeléssel; legyen szó földművelésről vagy kézművességről. Alapvető, hogy a munkatevékenységet nem uralhatja valamilyen külső cél. Elsődleges cél nem lehet sem a pusztá fizikai létfenntartás, sem pedig a pénzszerezés, mert akkor a munka végeredménye nem az emberi személyiség tartalmi gazdagodása, hanem elszegényedése, egyoldalúvá válása, aminek hosszabb távú társadalmi következménye elkerülhetetlenül mások munkájának kihasználása lesz. A munkának örömet kell okoznia; nem korlátoznia, hanem kiteljesítenie kell az emberben rejtőzködő létehetőségeket. Az ember a munka segítségével bontakoztatja ki lényének teljességét. Ez történik akkor, amikor a középkori kézműves szeretetteljes odafigyeléssel hajol a munkadarab fölé, s keze közül olyan műremek kerül ki, ami nemcsak önmaga tárgyiasítása, hanem saját benső lényegének gazdagítása is egyben. Ezzel szemben a bérért, a pusztá létfenntartásért végzett, vagy a piaci szempontokat – a készárut – figyelő munka elnyomorít, megfoszt az emberi élet teljességének megélésétől. Arra a kézenfekvő ellenvetésre, hogy a középkori jobbágy munkája vajon nem a létfenntartást szolgálta-e, Hajnal válasza az lenne, hogy nem, mert a munka célja ebben az esetben azoknak az objektívációs formáknak a fenntartása, amelyek a nem külső téloszként jelennek meg, hanem inherens módon realizálódnak a munkafolyamat során.

Hajnal elméletében az európai középkor történeti értelemben azért számít kivételesnek, mert az átfogó szokásszerűség nem vezetett a társadalmi viszonyok megkövesedéshez, hanem – mindenekelőtt az írásbeliség révén – magába olvasztotta az okszerűség elemeit, ezáltal rugalmassá és fejlődőképpé vált.

Nehéz volna megmondani, hogy Hajnalnál hol végződik a szociológiai módszert használó történész, és hol kezdődik a kultúrkritikus. Nagyon is ta-

⁸ *Az újkor története*. 74–75. o., *Az európai város kialakulása*. (1941) In. *Technika...* 215. o.

láló egyik értelmezőjének azon megállapítása, hogy elmélete, „egy válság-diagnózisból táplálkozik (...) és korkritikába torkollik.”⁹ Ha tekintetbe vesszük azt a korabeli kontextust, amely meghatározta Hajnal intellektuális szocializációját, ezen olyan nagyon nem is lehet csodálkozni. Annak megértéséhez, hogy mire gondolok, legalább egy-két mondat erejéig szükséges felvázolni Hajnal modernitáskonceptiójának főbb téziseit. Ez a kifejtés szükségképpen torzító lesz, mert az adott terjedelmi és időkorlátok miatt nemigen lehet érzékeltetni a hajnali koncepció inspiráló gazdagságát és eredetiségét, s kénytelenek vagyunk beérni a csupasz konklúzióval a hozzávezető út nélkül.

HAJNAL MODERNITÁSKÉPE ÉS A KORABELI KULTÚRKRITIKA

Az európai modernitás döntő különbsége Hajnalnál az antik római modernitással szemben az, hogy az előbbinek volt egy középkora, míg az utóbbinak nem.¹⁰ Európa azért tudott nagyobbat alkotni, messzebbre jutni, mint történelmi előfutárai, mert a szokásszerűség létezésének premodern szakaszában sokkal intenzívebben formálta át a társadalom egészét. Ám a modern történelem a későbbiekben Hajnal szerint az antikvitásból ismert sémákat követi: a mindennapi élettől elszakadt intellektuális módszerek, mindenekelőtt a pénz és a tőke felbontják a szokásszerű kötelekeket, és maguk alá gyúrik a társadalmat. Az európai kultúra azért magasodik ki a többi közül, mert itt ez a racionalizmus destruktív munkája a középkori előzmények egyedülálló gazdagsága és szívóssága miatt jóval nehezebb és hosszadalmasabb. Ám a végkimenetelt illetően Hajnal meglehetősen pesszimista.¹¹ Álláspontját egy paradoxon érzékelteti a leginkább: a modern kapitalizmusban az igazán modern az, ami premodern benne, azaz a középkori előzmények. A modern kapitalizmus társadalma addig emberségesebb és élhetőbb közösség antik elődjénél, míg teljesen el nem használja a középkori szokásszerűség által ráhagyományozott „életanyagot”. Hogy ez történetfilozófiai értelemben elkerülhetetlenül bekövetkezik, arról éppen úgy meg van győződve, mint Oswald Spengler, akinek a neve nem véletlenül merül immár másodszor ebben az előadásban. Ugyanis ő az, aki átvezetést jelent mondanám második részéhez, amiben azt az eszmetörténeti kontextust szeretném röviden, vázaltszerűen jelezni, amiben a kultúrkritikus Hajnal István nézeteit el lehet helyezni.

A kultúrkritikus Hajnal Istvánt itt azért kell hangsúlyozni, mert az a kontextus, amiben a történelemszociológiát művelő Hajnalt elhelyezhetjük,

⁹ Kerékgyártó Béla: i.m. 105. o.

¹⁰ *Az újkor története.* 126–127. o.

¹¹ "A technika fejlődése." (1937). In. *Technika...* 145. o.

nem egészen azonos ezzel, jóllehet vannak átfedések a kettő között; ilyen pl. Hans Freyer. Maga Hajnal mindig is hangsúlyozta, hogy milyen nagy hatással voltak rá a német és francia szociológia olyan alakjai, mint Comte, Durkheim, Lamprecht, Wundt, Freyer, Tönnies és Max Weber.¹² Ebben a felsorolásban a kultúrkritikai hagyományhoz való átmenetet a német szerzők jelentik: a legismertebb közülük kétségkívül Oswald Spengler. Az idő- és helyhiány miatt itt csak utalni lehet arra a speciális társadalmi-politikai és eszmetörténeti konstellációra, amely a századforduló utáni Németországot jellemezte, s amely az elvesztett világháború után teljesedett ki igazán. A német helyzet specifikumát a korszak egyik értelmezője szerint az jelentette, hogy a modernizációs válság itt egybeesett a modernitásnak azzal a – századforduló környékén kezdődő – válságával, amelyre a korabeli német értelmiség határozottan konzervatív attitűddel reagált.¹³ A korabeli társadalomtudományi teóriák jellegzetes vonása, hogy – akárcsak Hajnal – oppozíciós fogalompárokkal dolgoznak: kultúra-civilizáció, organisztikus-individualisztikus, organikus-mechanikus, tradicionális-rationális vagy Gemeinschaft-Gesellschaft. Ezekben többnyire a középkor és modernitás szembeállítása történik meg, oly módon, hogy a fogalompár a középkort leíró tagja pozitív, míg a másik, a modernitást jellemezni kívánó tagja negatív értékkonnotációban szerepel,¹⁴ vagyis a társadalomfejlődés pozitív modelljeként a középkor jelenik meg. Ennek az egész gondolatkörnek a képviselői ahhoz az eszmeáramlathoz kapcsolódtak, amelyet konzervatív forradalomként szoktak emlegetni.

Hajnal esetében az a szokásszerűség-okszerűség fogalompár, amelyre az empirikus történeti anyagot felfűzi, ugyancsak a középkort és a modernitást állítja szembe, oly módon, hogy eközben elutasítja a lineáris történelemszemléletet; ám ezt sajátos módon teszi. Ugyanis az európai történelmet egészen a középkor végéig maga is az érték-akkumuláció jegyében zajló progresszióként ábrázolja, ám a modernitás küszöbét átlépve az addig lineáris történeti fejlődés ciklikussá változik, s a hajnali teória a modern történelmet – nagyon hasonlóan a kultúra–civilizáció sémájával dolgozó spengleri filozófiához – megkövesedő, kiüresedő, értékvesztő folyamatként festi le. *Az újkor története* című könyvében minden alkalmat megragad, hogy kritizálja a felvilágosodás szabadságfogalmát; ez szerinte a mechanikus, külsődleges racionalizmus terméke, mely kizárólag a politikai szabadság fogalmát ismeri. A mechanisz-

¹² "Történelem és szociológia." (1939) In. *Technika...* 161–204. o.

¹³ Thomas Nipperdey: *Probleme der Modernisierung in Deutschland*. In. *Ders. Nachdenken über die deutsche Geschichte*. München 1986. 44–59. o. Idézi: Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München, Verlag C. H. Beck, 1988. 246. o.

¹⁴ Robert Nisbet: *Konzervativizmus: Álom és valóság*. Pécs, Tanulmány Kiadó, 1996. 99–100. o.

tikus jellegű, a szavazati arányokon alapuló parlamentáris demokrácia szükségképpen vezet a társadalmi erőforrásokat monopolizáló csoportok uralmához, fejtegeti Hajnal, lényegében megismételve a spengleri kritikát, amelyben a modern parlamentáris demokrácia valójában az erők uralmát eltakaró fügefalevél.¹⁵

Hajnal opciója az a középkori organikus szabadság, amely a szokásszerű társadalom kötelékeibe beágyazott egyénből indul ki, s amely szabadságként nem a korlátok eltávolítását definiálja, hanem a személyies munkateljesítmények szabad versenyét, ahol is ez a verseny éppen azért folyhat a fair play szabályai szerint, mert a szokásszerűségeen alapuló társadalmi struktúrák ezt garantálják. Lakatos Lászlónak, Hajnal sajnálatosan fiatalon elhunyt monográfusának van erre egy találóan paradox fogalomösszetétele: *szabadverseny és tradicionalizmus*.¹⁶

Hajnal racionalizmus-kritikájából egyenesen következik a kalkulatív érdekracionalitáson alapuló kapitalizmussal, végső soron a modernitás homo oeconomicus-szával szembeni averziója, amely az említett ciklikus történelemképbe szövődik bele. Ismét csak Spenglerhez hasonlóan nála is több modernitás van. Gondolatmeneteinek visszatérő motívuma az, hogy a kapitalizmus első történelmi kiteljesedésére az antik Rómában került sor, amely nézete szerint megelőlegezte a modern kapitalizmus szinte valamennyi negatívumát: a társadalom atomizálódását, a nagyipari bérabszolgaságot, a profitelv győ-

¹⁵ „Csak a tapasztalat döbbsentett rá, és csak az egész fejlődés végén, hogy a nép jogai és a nép befolyása: két különböző dolog. Minél általánosabb a választójog, annál kisebb a választók hatalma (...) alkotmányos jogaival az ember csak akkor élhet, ha pénze van (....) Végül olyan érzése támad az embernek, hogy az általános választójog egyáltalán semmiféle valóságos jogot nem tartalmaz; még a pártok közötti választás jogát sem, hiszen a hatalmi képződmények pénzeszközeikkel a maguk területén a szó és az írás összes szellemi eszközét uralják, és ezáltal tetszés szerint irányíthatják az egyéneknek a pártokról alkotott véleményét (...) Minél alaposabban felszámolják politikailag a rendek és a foglalkozások természetes társadalmi tagozódását, annál formátlanabbá, annál magárahagyottabbá válik a választók tömege, annál feltétlenebb lesz kiszolgáltatottsága az új hatalmaknak; a pártvezetőségeknek, akik a szellemi kényszer minden eszközét felhasználva saját akaratukat erőltetik reá, és akik maguk közt vívják meg a hatalomért a harcot, olyan módszerekkel, amelyekből a tömeg végső soron se nem lát, se nem ért semmit, és akik a közvéleményt csak maguk kovácsolta fegyverként használják – egymással szemben. De éppen ezért űz minden demokráciát valamiféle ellenállhatatlan erő arra az útra, amely végül is önfelszámolódásához vezet.” /Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya II*. Fordította Simon Ferenc. Budapest. Európa Kiadó, 1994. 655–656–657–658. o. /

¹⁶ Lakatos László: *Az élet és a formák*. Hajnal István történet-szociológiája. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 1996. 153. o.

zelmét az emberhez méltó élet elve fölött és a nagytőke jogainak mindenekfölött való érvényesítését.¹⁷

Hajnal kultúrkritikai gondolatmeneteiben kétségkívül ott lappanganak az ökológiai szemlélet csírái. Elképzelései e tekintetben számos ponton párhuzamosan futnak annak a Lewis Mumfordnak a teóriájával, aki Hajnalhoz hasonlóan szintén igen erősen kötődött a korabeli német kultúrkritikai hagyományhoz. Mumford alaptézise az, hogy a mechanikus világképet fel kell váltania egy olyan új világképnek, mely a természettel való organikus viszonyt tartja legfőbb értéknek. Jóllehet Hajnalnál ez explicit módon ugyan nem fogalmazódik meg, ám a kapitalizmust bíráló gondolatmeneteinek egyik fő motívuma kétségkívül az, hogy ez a típusú társadalomszerveződés az emberhez hasonlóan a természetet is pusztán hasznos és kihasználható tárgynak tekinti; természethez való viszonyát a célracionalitáson alapuló megoldások irányítják:

„Nagy mintagazdaságok keletkeztek, a vidék képe megváltozott – nincs szabad táj, minden mértani formákat vesz föl, a fű zöldje, a gabona aranya is rációt lehel. Az épületek nem otthonok már, hanem gazdasági munkatelepek. Az állat nem meghitt jószág, hanem tenyésztett hústömeg.”¹⁸

¹⁷ Ezt legrészletesebben „A gépkorszak kialakulása.” (1944) című tanulmányában fejti ki. In. *Technika...* 299-355. o.

¹⁸ *Az újkor története.* 561. o.

TARTALOM

Laczkó Sándor	
Az észről... – Előszó	
	„Az ész a filozófia alapproblémája.”
Kelemen János	
Az ész	
Gelenczey-Mihály Alirán	
Kezdetben vala az ész	
Faragó Emese	
Az értelem határa versus az értelem diadala.	
Hamann és Nietzsche Szókratész-képéről	
Pavlovits Tamás	
Ész és végtelen – a gondolkodás határtapasztalata Descartes-nál	
Boros Gábor	
Egységfilozófia Spinozánál:	
a végtelen értelemben beleszövődő emberi ész	
Egyed Péter	
Az ész hatálya és határa. David Hume filozófiai relációelméletéről ...	
Tóth Gábor	
Az észeszmék fenségessége a kanti filozófiában	
Weiss János	
A schellingi észfogalomtól a hegeli szellemfogalomig.	
Egy konstellatórikus megközelítés	
Bártfai Imre	
Az ész hegeli funkciói és ellentmondásai	
Balázs Gábor	
Akarat, hit és ráció Jesájáhu Leibowitz filozófiájában	
Krémer Sándor	
Richard Rorty az észről	
	„... az esztétikai ész ...nincs a világosság és jól elkülönítettség határához ... kötve”
Bacsó Béla	
A portré és az ész patológiája. Goya	
Valastyán Tamás	
Fondorlatos esztétika	

Gyenge Zoltán	
	Az ésszerű és ami mögötte van – a test rakoncátlan vágyai és az elme eltévelyedései
Váradai Péter	
	Esemény és transzgresszió a művészetben
Somhegyi Zoltán	
	Ráció és művészet
	<i>„... csak az ész többlete, és nem az ész deficitje gyógyíthatja azokat a sebeket, amelyeket az ész-szerszám ejtett az emberiségen...”</i>
Sutyák Tibor	
	Észkijárat. Az episztemológiai státuszok logikai törvénye
Mekis Péter	
	A logikai törvények episztemológiai státusza
Losoncz Alpár	
	Az önmagát gyógyító orvos?
Ullmann Tamás	
	Észkritika és nyelvkritika. Jelentés és jel a fenomenológiában
Székely László	
	Tudomány és ész a modern fizikában
Garaczi Imre	
	Ész és értelem a modern technika kialakulásának tükrében
	<i>„...(az ész) az a képesség, hogy elvek segítségével egységet teremtsünk az értelem szabályai között”</i>
Veress Károly	
	Észnél lenni
Boros István	
	„Mózeskosár és anyatej.” Filozófia és hit az ókeresztény korban
Mester Béla	
	Visszahőkölés az ész államától. A politikai racionalizmus bírálatainak hagyománya
Kádár Zoltán – Tóth I. János	
	Ráció és utópia
Tóth Marianna	
	Az „idióta” fogalom jelentése a <i>Megváltó pszichológiájában</i>
Kovács Gábor	
	Az elszabadult ráció mítosza. Hajnal István modernitásképe



ISBN 978-963-88812-4-3



9 789638 881243

2500 Ft

X 150003